من كتب العبد الفقير احمد بن ابراهيم
المدعو ابن الخطيب عفي عنه والده سبحانه

الحمد لله الذي اعلى معالم دين الاسلام • وبين قوانين الشرع والاحكام • والصلوة
والسلام على الرسول سيدنا محمد سيد الانام • ومصباح الظلام • وعلى آله وصحبه
البررة الكرام وبعد فهذه حاشية وضعتها على شرح المنار في اصول الفقه للشيخ الامام
العلامة عبد اللطيف بن فرشته روح الله روحه تفتح منه مغلقه • وتبين مجمله • وتبرز
ما اهمله • مع بيان ما يرد عليه والجواب عنه ان امكن وقد اعترض فيه لكلام البعض
رجاء لابتغاء اجره واعتناء بجزيل الثواب • من الكريم الوهاب • وما توفيقي الا بالله
عليه توكلت واليه انيب قوله لله الحي الاحد حمدا لا يحتويه حد • قدم الاسم الكريم
لافادة الاختصاص والاهتمام لكن المقام يقتضي مزيد اهتمام بتقديم الحمد لان المقام
مقام الحمد كما ذهب اليه صاحب الكشاف في تقديم الفعل في قوله تعالى اقرأ باسم ربك
الا ان ذكر اسم الله تعالى اهم في نفسه مع افادة الاختصاص وفيه مناقشة فان صاحب
الكشاف صرح بان في تقديم الحمد دلالة على اختصاص الحمد به فتأمل • وانما ذكر صفة
الحياة لانها شرط الثبوت جميع الصفات كالعلم لا يمكن الا بثبوت شيء من الصفات
بدونها خلافا للبعض • والاحد شيء لا يشاركه شيء في ذاته والواحد شيء لا يشاركه
شيء في صفاته يقال احد في ذاته وواحد في صفاته واختار في شرح العقائد المتوحد لانه
الكامل في الاحدية لان التوحد المبالغة في الوحدة فمعنى المتوحد هو الذات التي لا يشاركه
شيء في ذاته وصفاته اذ لا يقبل الكثرة لا باعتبار الذات ولا باعتبار الصفات ولا
باعتبار الاجزاء ولا باعتبار الجزئيات ولا باعتبار المقدار ولا باعتبار الوجود و
وانما اختار الشارح ذكر الاحد دون المتوحد رعاية السجع ولان اطلاق تلك الصيغة
انما يتأتى على مذهب من يقول ان اسماء الله تعالى اصطلاحية بخلاف ما اذا اصح

التصاف

اتصافه بمعنى الانفعال والله منزه عنه فالمعنى ههنا النهاية والغاية اذ وصف الحمد بالقدر يجب
ان لا يتناهى وهذا لان الحمد انما وجب على العبد بواسطة النعمة وهي لا تتناهى لانه لا يقدر
على عده الآية وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فيستحق حمدا [illegible] الى ما لا نهاية له فحمده الحمد به نهاية
اي لا يحيط به مقال [illegible] اذ الحمد والتنوين في حمدا للتعظيم ولاجل هذا الغرض
ترك الالف واللام فان قلت الحمد انشاء والاسمية خبر فلا يكون حمدا لانها انما تفيد
الاخبار بان الحمد ثابت لله ولا يلزم من ذلك كون المخبر حامدا كالاخبار بالعلية فانها تفيد التجدد
والحدوث من قائلها والمناسب بمقام الحمد على نعم الله تعالى المتجددة علينا يوما فيوما
ان يقال احمد الله ليفيد تجدد [illegible] وتعلقه بذاته تعالى على استغراق الاوقات
بمعونة المقام على ان فيه انتصاب المصدر دون الثبوت لا يرد اذا اعتادت الشيء النفع
ولا شك ان افضل العبادات اشقها قلت الاخبار بثبوت جميع المحامد لله تعالى عين
الحمد كما ان قول القائل انه واحد عين التوحيد والجملة الاسمية خبر لفظا وهي ظاهر
خبر تارة يحكى الى [illegible] ويشار الى متعلق لفظها ثابت فيه طابقه وكذا المعنى الا انه
فيكون خبرية معنى ايضا وتارة يرد على انشاء النفس [illegible] الاعلام الا خير فلا [illegible] ايضا
ذلك التعلق فيكون معناها الانشاء • ومن هذا التقرير يرد الاول [illegible] قولها
جامعا على ان الاسمية وان دلت على الدوام الا ان التجدد [illegible] ظاهر [illegible] عليه
وقد نص الشيخ سعد الدين التفتازاني على ان [illegible] بالتجدد يجب
بتقدير حاصل او حصل والتحقيق ان المحمود عليه ان كان من الامور الثابتة فالمناسب
ان يختار الاسمية كما في سورة الفاتحة فان الربوبية صفة ثابتة للذات فلهذا اختير
الاسمية والا فالفعلية • والله علم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد لان
وجوب الوجود يستتبع سائر صفات الكمال وليس مشتقا على الاصح لاستلزامه
الذات ان يكون بلا موصوف لانه اذا كان مشتقا كان صفة وقيل مشتق من اله
تحير او من الوله [illegible] ليكون استحقاقه للحمد ذاتيا اوردها
اسم الذات تنبيها على ان استحقاق الذات الحمد [illegible] مخصوص
وصفه [illegible] الخالق او الرازق [illegible] اختصاص استحقاق الحمد
بالوصف دون الذات [illegible] اختصاص الاستحقاق بوصف دون وصف [illegible]
انه تعالى يستحق الحمد باعتبار ذاته وصفاته فاسم الذات لما كان مستجمعا لجميع الصفات
لكن تعلق الحمد به فلو اعرض الدلالة على الاستحقاق باعتبار جميع الصفات [illegible] الا ان
استحقاق الذات الحمد يستلزم استحقاق الصفة فان قلت فاذا كان كذلك فلم
تعرض لذكر الصفة [illegible] اذ لا حاجة الى ذلك لاندراج الاستحقاق [illegible]

فى الاستحقاق الذاتى فالجواب ان ذلك كالتصريح بانه الوصف الواجب بالتواتر
عندهم تواشتهر من ان شكر المنعم واجب عقلا او شرعا واشارة الى النوع الى قضية
النعم فهو بجلاد جاهز تصنيف هذا الكتاب فى اصول الحمد وعبارات التى تناغت
الاشان من الظلمات على ان الاستحقاق بجميع الاوصاف لا يستلزم الاستحقاق
بكل واحد فذكر الصفة تصريح بالاستحقاق الوصفى وتنبيه على ان كل صفة من صفات
الله تعالى مستقلة بافادة الاستحقاق هذا وذكر فى التلويح وغيره ان حمد الله
تعالى ليس بما يؤلف من الحروف المخصوصة بل باتيان ما يشعر بتعظيمه تعالى من اعتقاد
اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه
من الاعمال وعلى هذا يكون الحمد اعم من الشكر العرفى وهو صرف العبد جميع ما انعم
عليه الى ما خلق لاجله مطلقا لعموم النعم الواصلة الى الحامد وغيره وخصوص
الشكر بما يصل الى الشاكر وعاما للشكر اللغوى واما على قولهم بين الحمد والشكر
عموم من وجه فمرادهم ثم اللغويان والمراد هنا الاصطلاحيان فلا منافاة قال
فلا يكون الاتيان بالصيغة المخصوصة فى اوائل الكتب حمدا لان لفظ الحمد ليس بصيغة
كمال حتى يكون اثباته له حمدا بل انما يحصل الحمد ان لو قال الله الخالق او العالم ونحو ذلك
لانا نقول انا ذكر من افراد مفهوم الحمد وقد جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة افراده
واثبات حاله تعالى وبلا بلغ من الاتيان بالافراد بخصوصها اذ لا يمكن الاتيان بجميعها
والاتيان بالبعض يفوت الاتيان بالباقى بخلاف الاتيان بالصيغة المخصوصة فانه
اتيان بالجميع فتامل **قوله** علينا او لانا اى اعطانا وما مصدرية اى لاجل اعطائه ايانا قيل
على التعليل بمعنى اللام عند الكوفيين وليست للاستعلاء لانه كل بالفصاحة لان الواجب
ان النعم اذا ذكرت مع الحمد لم تعد بعلى والفعل تعد بها النعمة كقولهم ... حلو ...
مكروه الحمد لله على كل حال وقيل على متعلق بمتعلق الحمد وهو مستقر بالخبر لئلا يلزم
الاخبار عن المصدر قبل ان يكمل بذكر متعلقه والروح على العلم والاضافة للبيان
اى علما هو الروح **قوله** وجنى من وردوره وصقل الروح يقال جنى الثمرة تناولها وجناها
له وجناه اياها والروح بالضم القلب ونحوها على جنى وفيه استعارة بالكناية مع التخييل
شبه علم الروح بالنعمة ذات البهجة والنضارة المشتملة على الاشجار المثمرة والورد
والزهر وغير ذلك لاشتراكهما فى نيل العقل الى الاسباب كل منهما ثم استعار اسمها له
بالكناية فلم يصرح بالمستعار منه بل رمز اليه بذكر روضه ولازمه الدال عليه وهو
الروضة والثبت وذكر الرديف للمستعار على سبيل التخييل ثم رشح الاستعارة
بذكر ما يلائم المستعار منه وهو الورد **قوله** واستنبطنا الاستنباط لغة استخراج

هكذا فى النسخ التى وصلنا ها لكن الطرب الجناس اللاحق وهو قبيل
قوله تعالى ذلكم بما كنتم تفرحون فى الارض بغير الحق وبما كنتم تمرحون اولى
لا بل الصواب ما قاله المحشى كما لا يخفى لمن له مزاولة بالصنائع البديعة

استخراج الماء من العين يقال نبط الماء من العين اذا اخرجه ثم استعير لما يستخرجه المرء
بفرط ذهنه وقوة قريحته من المعانى وفى العدول من لفظ الاستخراج الى الاستنباط ايماء
الى ان الكلفة والمشقة فى استخراج المعانى من النص الزكية عظمت اقدار العلماء وارتفعت
درجاتهم واشار تعالى الى ان حيوة الروح والدين بالعلم كما ان حيوة الجسد والارض بالماء
واليه وقعت الاشارة النبوية حيث قال عم الناس كلهم موتى الا العالمون الحديث
والضمير عائد الى الروح ويجوز عوده الى العلم والتأنيث باعتبار المضاف اليه او
لان الاضافة بيانية والايراد بكسر الهمزة الايقاد واستعار لشدة الآراء استعارة
تصريحية حيث شبه حدة الرائى بايقاد النار بجامع الحرارة وصرح بالمشبه به **قوله**
وادواء من الرى وهو ضد العطش **قوله** بزلال سجالهم الزلال الماء الصافى
الرائق فيقال ماء زلال اى عذب والسجال بكسر السين وتخفيف الجيم جمع سجل
بفتح السين المهملة وسكون الجيم جمع الدلو والمراد بذلك كتب العلم ومصنفات
العلماء ففيه استعارة تصريحية حيث شبه كتب العلم بالدلاء التى فيها ماء زلال
بجامع الانتفاع بما فيها وصرح بالمستعار منه ورشح الاستعارة بذكر ما يلائمه
وهو الارواء **قوله** غلال بضم الغين المعجمة جمع غلة وهى حرارة العطش وهو منصوب
على المفعولية واراد بالمجموع الناس غير العلماء يعنى ان العلماء اروا حرارة عطش
بقية الناس الجهلاء بتصنيف كتب العلم لجهلهم العلوم فيها ففيه استعارة تصريحية
مطلقة حيث شبه الجهل بحرارة العطش بجامع الاحتياج الى الزوال وصرح بالمستعار منه
قوله اوطانهم اسم تعالى اى اسكنهم الربوع القصوى قرارهم اى اضافهم والقرع
بضم الصاد المهملة الغنون والربوع بضم الراء المهملة والمثناة الفوقية والعين
المهملة المقنع والتلهى يقال رتعت الماشية رتوعا اى رعت ولتت وقيل
الاكل والشرب رغدا وقيل الاكل ما شياء فى خصب وسعة واصل الرتعة الخصب والسعة
وفى الكشاف نرتع نتسع فى اكل الفواكه وغيرها بين الربوع والرتوع الجناس المصحف
قوله على ذى اللواء اى صاحب اللواء من اصلح اى اخلص والرفاع بالفتح والكسر
فى الراء المهملة حالعين المهملة الاصول اى من خلص اصول الينبوع يقال ينبع الشئ
وانبع اذا ادركه وبلغ ونضج **قوله** مال اى رجع غروب بضم الغين المعجمة وضم الراء
اى الى غروب الشمس وطلوعها وحال اى سال غروب بفتح الغين المعجمة وضم الراء المهملة
جمع ذنب وهو الدلو العظيم وضروع بضم الضاد المعجمة والراء المهملة جمع ضرع وهو
وعاء اللبن من الحيوانات ورشده الرشد الهدى والاستقامة والبطانة بالكسر السريرة
وهو وسط اللوزة واصحاب الوليجة فان اريد المعنى الاول فالمعنى اصحاب سريرة

وان اريد الثاني فمن ثبوت ارباب نظر قوله الفطانة بفتح الفاء الحذاقة في العقل والخلص جمع خالص وهو الذي لايشاركه فيه احد وهو المصطفى والمخلص بالي اي محقق مرجح التزين جمع البهم شفقة والهام العظيم والتزيين بكسر النون الذي نظر دقيق في تزوير الكلام والسنة المجودة يقال سنداي محرزه والاجابة جمع جبر وهو الذي يزين الكلام بتزويره وتحبيره ومن سمي علماء القوم المحققون احبارا وبين الاحبار والاخيار الجناس اللاحق وكذا بين الاعصار والابصار قوله بديع الفضل البديع المخترع لا على مثال وهو كما قال بديع والاضافة بمعنى في قوله الفائز بالنزول النزول العطاء والوفي ان كان بفتح الواو وكسر الفاء فهو اسم فاعل من الوفا فلا يصح المعنى الا على نوع من المجاز وهو ان يجعل صفة للنزول وان كان بضم الواو فالمراد التمام والكثرة وهو معنى صحيح يقال الشيء وفي بضم الواو وكسر الفاء وفتح التحتية كصلي ثم وكثر قوله والمرتقى اي صعد الكنة بضم الكاف وتشديد الموحدة الفوقية سقف فوق باب الدار استعير للمكان المرتفع في الجنة استعارة تصريحية وذكر اجراء الانهار تجريد للاستعارة اي جعله في مكان مرتفع في الجنة وبين الازهار والانهار الجناس اللاحق قوله بام اي ظام وهو قران وهو شروع في مدح المص بعد الفراغ من وصف المؤلف والنقية الفضيلة وبين المنار والمنار الجناس التام والمنار الاول علم الث صفة اي المقدار قوله طار في الاقطار اي مستعمل في البلاد والاقطار جمع قطر وهو الناحية والجانب شبه استعماله في البلدان وتداوله في النواحي بين الناس بالطيران في عموم الوصول والنفع ثم استعار لكثرة الاستعمال لفظ الطيران ثم اشتق من الطيران المستعار الصفة وهو طاير فيكون الاستعارة تصريحية اصلية في المصدر تبعية في الصفة ثم شبه كثرة استعماله بالطير مبالغة قوله مسيرة انضاء الانظار اي سيار مثل مسيرة فحذف المصدر وصفته واقيم المضاف اليه مقامه والانضاء جمع نضو بالكسر وهو الحسن والانظار جمع نظير وبين طاير وساير الجناس اللاحق وكذا بين الامطار والاقطار قوله صار اهل الامصار اي فاليهم في القصر على شدايد واخاليف الترصيع قوله انار اي اضاء وهو آية الغرة والمعنى اشار وصفه بالظهور والطيران والسير سيرة الانظار والمبالغة في الصبر لاهل الامصار كان المناسب لذلك انه اضاء اي صار نيرا اضوء قوله لكن كشف اسراره هو لا فرغ من وصف المصنف شرع في بيان سبب اقدامه على التاليف وهو استدراك لا يجب المعنى يعني وان كان موصوفا بهذه الاوصاف والصفات المشرقة باضاءته ووضوحه لطالبيه لكن كشف اسراره

وهي المعاني الخفية والتعمق اي التفحص والاغوار جمع غور وهو البعد والمراد المعاني البعيدة الدقيقة قد آري في افيدة الاذكياء اي اوقد في قلوب الطالبين نارا قوله رفال بكسر الراء المهملة وفتح الفاء اي واسعة ينال من طالبها اي يصيبه والملال وهو فترة العمل والزهد فيه والرغبة قوله قبل السأمة بحيث يجاوز عن الحد والكلال التعب قوله على طريق الحل اي حل الالفاظ وقوله مقاصد المتن حل اي وبين الحل والحل الجناس التام المستوفي حاويا اي جامعا على فوائدها المقام مقام الاهم لا على ويمكن ان يقال ضمن حاويا معنى مشتملا فعداه بصلته والعوائد جمع عايدة وهي المنفعة يقال هذا الشيء اعود عليك من كذا اي انفع قوله والربيعة بالراء المهملة الفايقة حاويا اي خاليا وبين حاويا وحاويا الجناس المصحف والشيعة الكريهة وبين البريعة والشيعة الطباق والضمير في عوائدها وزوائدها راجع الى الشرح وعلى لطايف معطوف على عوائدها واعاد حرف الجر لدفع الايهام وانما فصل بين المعطوف والمعطوف عليه بما ذكر رعاية للجناس والفرائد جمع فريدة وهي الدرة النفيسة وجيدة بتشديد الباء مقابل الردية جديدة مقابل العتيقة المستعملة وفوائد جمع فائدة من الفيد لا من الفود وجديدة من السيادة وسديدة موافقة للصواب والمعنى انه مشتمل على درر نفيسة لطيفة وفوائد شريفة عظيمة فالاضافة فيهما نظر الى المعنى من اضافة الصفة الى الموصوف ويجوز ان يكون من اضافة العام الى الخاص وفيه استعارة بالكناية حيث شبه المسائل الدقيقة بالدرر النفيسة في اللطف والدقة ثم استعار اسمها لها استعارة بالكناية وبين جديدة وسديدة الجناس اللاحق قوله وهن العظم مني اي ضعف ووهنت الطبيعة اي ضعفت والطبيعة الطباع والطبع بمعنى السجية التي جبل عليها الانسان والقوى جمع قوة وفاتت اي ظهرت والعظيمة الهوان والجوى الحرقة والجبت بفتح اللام وكسر الحاء المهملة وضم التاء المثناة الفوقية وسكون الموحدة اي التخلي الكبر والازبين بالزاي وفتح الموحدة بعدها نون مكسورة اي الازمنى واللازب بمعنى اللازم وعدة العلل اي كثرتها ووجبت اي اضطربت يقال وجب القلب وجيبا اذا اضطرب وقاربني غلة بفتح العين المهملة وسكون اللام وفتح الدال المهملة صلابة من الكبر اي تغير وحول بفتح الحاء المعجمة وفتح الواو اي حشم وانتشار جناني بفتح الجيم اي قلبي ونايبات اي مصيبات وحول بكسر الحاء المهملة وفتح الواو اي انتقال وبين حول وحول الجناس المشوش قوله والعلم اي حال اي تحول استعمله بمعنى صار وبطل في البطلان وحال من الحولان وهو الدوران

اقول المراد منه حياة صاحب وزيده اصدق له الذي هو الحق لما بيع عليه في الامور وفيه من المكنية والتخييلية ما لا يخفى ٥

كذا بين السيد والسند ان اختلف اللفظان في انواع الحروف فشرطه ان لا يقع اكثر من حرف واحد ثم ان اختلف بحرفين كانا متقاربين يسمى مضارعا نحو وانهم ينهون عنه وينأون عنه ونحو الخيل والا لم يكن متقاربين يسمى لاحقا في الاول نحو همزة لمزة وفي الوسط نحو تفرحون تمرحون وفي الآخر نحو امر من الامن ٥

اقول فيه كلام فان الظاهر ان قوله تجريد للقرينة المصرحة لا يكون تمامها الا بها وقد صرحوا بان قرينة المصرحة لا تعد تجريدا كما ان قرينة المكنية لا تعد ترشيحا تامل ٥

في هذا التعبير نظر

اعادة الجار لدفع الايهام

اقول لا يكون هذه الاستعارة مكنية بل هي استعارة مصرحة

العظيمة شدت ومقدار

والجوى الحرقة وشدة الوجد

قوله بالفتح ملك وحشم

استعمل بمعنى حال للجناس المصحف والقول بضم القاف جنس الخلد ونظل بفتح
النون والظاء المهملة عظم وكثر وبين بطل ونظل الجناس المصحف والصفاء
بالمد خلاف الكدر وهيهات بمعنى بعد والنقاع بفتح الهمزة وسكون التحتية وبفتح
الفاء بعدها عين مهملة غلمان يعني اذا كان الامر كذلك فالصفاء بعيد
يا غلمان الامل قوله الى اي ملازمة السؤال ثانيا يعني اعادوا السؤال ثاني
مرة بعد هذا الاعتذار ذكرته لهم قوله وعنان الاقتراح عطف على الالحاح
اي اعادوا عنان الاقتراح والعنان بكسر العين المهملة السير اللازم
في اللجام يمسكها الشخص بيده والاقتراح الطلب من غير روية على سبيل
الارتجال ثانيا اي صارفا وهو حال من فاعل اعادوا جعل الاقتراح كالفرس
واثبت له لجاما وجعلهم علوه فيه استعارة بالكناية يتبعها التخييلية
حيث شبه الاقتراح بالفرس الجموح في الشدة والقوة ثم استعار له اسمها
ولم يصرح باللفظ المستعار بل رمز اليه بذكر لازمه الدال عليه وهو العنان
واثبته للمستعار له تخييلا وبين ثانيا وثانيا الجناس التام قوله لو صل الى
ضرب اخماس باسداس اي المكر والخدعة يقال فلان يضرب اخماسا باسداس
اي يسعى في المكر والخدعة قوله فلاح اي ظهر معنى ظهر فيه اي في هذا الالحاح
وملازمة السؤال وفلاح الثاني هو الفوز والنجاة وبين فلاح وفلاح الجناس
المركب المتشابه قوله اسعفا في حاجتهم اي قضاء حاجتهم قولهم اسعفت
الرجل بحاجته اي قضيتها والانجاح الظفر بقضاء حاجاتهم قوله فابتغت
بفتح الهمزة وسكون التحتية وفتح القاف وسكون الاء اي الجعث كلامهم
قوله وشرعت مرامهم شرع امضى بين فصيح تعديته بنفسه وهو بعيد والمعنى
لا يساعد عليه وعلى هذا التقدير يفوت مراعاة السجع والمرام مصدر ميمي
من رام يروم روما وهو هنا بمعنى المقصود اي مطلوبهم والالهام القاء
معنى في القلب بطريق الفيض وقولنا بطريق الفيض احترازا عن الفكر
فان حصول صورة النظر في القلب بطريق الانتقال والحركة وزاد بعضهم
قيدا آخر وهو من الخير يقع في القلب احترازا عن الوسوسة وقد يقال لا حاجة
الى هذا القيد لاخراج الوسوسة لان الفيض فعل فاعل يفعل دائما لا لغرض
ولا للعوض وهذا يشعر بالاعطاء بطريق الفيض والاحسان فخرج الوسوسة
والصواب ما طابق الواقع وقيل ما طابقه الواقع فرقا بينه وبين الصدق
اعلم ان المطابقة في الصدق تعتبر من جانب الحكم وفي الصواب من جانب الواقع

فمعنى صدق الحكم مطابقته الواقع ومعنى صواب الحكم مطابقة الواقع اياه قوله الحمد لله
ابتدأ الشارح بالحمد كما فعله الشيخ القزويني وقال اما بعد الحمد فتوهم تركه بالكلية
لاشتهار صفاء اوائل الشروح بحيث يفضي بحثا الى بلاغ البلوغ واعلم ان الالف
واللام في الحمد للجنس كما هو الاصل فيها فيفيد مع لام الجر تفرده سبحانه وتعالى
باستحقاق جميع المحامد استحقاقا ثابتا ولا ينافيه ان العباد يستحقون الحمد
على كسبهم الحمد من افعالهم وان لم يكن مخلوقة لهم لان هدايتهم الى الكسب واقدارهم
عليهم من خلق الله تعالى فهو المستحق في الحقيقة عليه دونهم ويجوز ان يكون للاستغراق
بمعونة المقام وهذا مذهب الجمهور فتدل الصيغة بالمطابقة على ما سبق واعلم
ان قولهم التقدير الحمد ثابت لله ليس معناه انه قائم به لانه حادث قائم بالحامد
بل معناه مستحق له ويلزم من الاستحقاق به اختصاص ماهية الحمد به والحق ان تعريف
الحمد لله المحمودية ثابتة لله فيجوز اطلاق المصدر وارادة المفعول والمحمودية
قرينة قوله اي دلنا فيه شيء لان هدى يتعدى الى المفعول الثاني بنفسه وباللام
والى يقال هداه الطريق اذا ادخله في الطريق وسار معه حتى بلغ المقصود وهداه
الى الطريق اذا اعلمه ان الطريق في ناحية كذا وهي وظيفة الرسل وهداه للطريق
كذا قالوا وقيل انما يتعدى الى الثاني بعلى وشرط المقصر ان يكون مطابقا للخبر
والجواب انه قد شاع عند اهل اللغة استعمال هدى بمعنى دل على ما يوصل الى
المطلوب حتى صار الكل معنى عرفيا له على انه يجوز رفع اللازم بالمتعدي وعكسه
كما صرح به الرازي قوله وقيل معناه خلق الهداية قد عرفت ان المعنى الاصلي
لهداية الرجل جعله مهتديا ولما كان افعال العباد غير مخلوقة لهم عند مشايخنا
جعلوا الفعل المسند اليه تعالى عبارة عن خلق الهداية والمعتزلة لما اعتقدوا
ان افعال العباد مخلوقة لهم وان الهداية من افعالهم اولوها بالدلالة الموصلة
وجعلوا اسناده للفعل اليه تعالى مجازا بناء على اصلهم الفاسدة نعم قد يضاف
الهداية عندنا الى غيره تعالى كقوله وانك لتهدي الى صراط مستقيم وان هذا
القرآن يهدي وهو مجاز عقلي في اسناد الفعل الى غير ما هو له لكونه سببا لحصوله
قوله وهي الدلالة الموصلة الى المطلوب الخ هذا ذكره صاحب الكشاف في تفسير
الهداية عند المعتزلة وما ذكره الرازي تفسيرا لها عند اهل السنة وهذا هو المشهور
في كل من التفسيرين وفي كلام بعض المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء
وعند المعتزلة بيان طريق الصواب قيل يمكن التوفيق بان مراد المشايخ
بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات الشرع والمشهور بين

التقول هو المعنى اللغوي او العرفي وذكر الاصفهاني في شرح الطوالع ان الهداية
وجدان ما يوصل الى المطلوب وهو غير مرضي لان ذلك الوجدان هو الاهتداء
لا الهداية لان من وجد المطالب ولم يدل عليها غيره تعالى هو مهتد لا هاد
اللهم الا ان يقال هذا تعريف الهداية بمعنى الاهتداء **قوله** فانها اي الهداية
مستعملة في كلا المعنيين وهما الدلالة الموصلة والدلالة على ما يوصل **قوله**
انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء هذا مثال استعمال الهداية
في الدلالة الموصلة ومعنى الآية انك لا تقدر ان تدخل في الاسلام كل من
احببت ان تدخل فيه ولكن الله يدخل في الاسلام من يشاء **قوله** واما ثمود
فهديناهم الآية هذا مثال استعمالها في الدلالة على ما يوصل والمعنى نصبنا لهم
الدلائل الفارقة بين الحق والباطل ودعوناهم فاستحبوا العمى على الهدى
اي ما دعوا اليه من الهداية وهذه الآية ترد على المعتزلة التفسير المشهور
للمعتزلة على ما لا يخفى **قوله** ولهذا عرفها المتقدمون الخ وجه التأييد لهذا
انه يلزم من خلق الاهتداء في العبد ان يصل الى المطلوب وهذا معنى قوله تعالى
ولكن الله يهدي من يشاء اي يوصله الى المطلوب بخلق الاهتداء فيه
فان قلت يرد على تعريف المتقدمين مثل هداه فلم يهتد قلت هو مجاز عن
الدلالة والدعوة الى الاهتداء بالنسبة الى اصل الوضع وان صار حقيقة
عرفية بحسب شيوع الاستعمال **قوله** وبعضهم دفع دفعوا في اعتراضات صاحب
الكشاف **قوله** جدوى اي نفعا وفائدة وقيل لا منافاة بين تعريف الرازي
والزمخشري لان ما قاله الزمخشري محمول على الهداية الكاملة وما قاله
الرازي محمول على مطلق الهداية فتأمل **قوله** الى الصراط المستقيم اصل الطريق
الواضح الذي لا عوج فيه وقيل هو كل قول وفعل يرضاه الله تعالى والمراد به هنا
الشريعة النبوية والملة الحنفية اي المائلة الى دين الاسلام والشريعة
والملة والدين بمعنى واحد وهو الطريقة المعهودة عن النبي عم انها ان
اخذت من حيث املاء الشارع يسمى ملة وان اخذت من حيث الاذعان
يسمى دينا وان اخذت من حيث انه جعل سبيلا مسلوكا وطريقا واضحا شرعا
وشريعة وهو في الاصل الطريق الظاهر وموردة الماء ونقلت الى ما شرعه
الله تعالى لعباده من الاحكام **قوله** وهذا معنى قوله الصراط المستقيم تلويح
اي اشارة الى براعة الاستهلال وهو لفظ مركب من برع واستهل فبرع بمعنى
فاق واستهل بمعنى خرج صوت الصبي حين خروجه من الفرج ثم نقل وسمي

اي اما عرفنا بهذين التعريفين

لانه يدل على اتباع الهدى والضلال فلم يمكن الهدى موصلا الى المطلوب والا لما اجتمع مع العمى ٥ منه

مطلب الفرق بين الشريعة والملة والدين ٥ منه

مطلب براعة الاستهلال ٥

كل ما يشعر

اقول هذا المناسبة يعني عن اتيان فصل الخطاب
كما لا يخفى على ذوي الالباب ٥ منه

كل ما يشعر بالمقصود من ذلك العلم وحاصلها ان يكون في ابتداء الكلام ما يشعر
اجمالا بما يسبق له الكلام ليكون الابتداء دالا على الانتهاء وهذا هو المطلوب الذي ذكر
في البيان وقيل هي ان يكون افتتاح الخطبة دالا على غرض المتكلم **قوله**
لان الشريعة علة لكون ذلك تلويحا الى ما ذكر وبيانه ان الصراط المستقيم
هو الشريعة النبوية وهي تستفاد من الكتاب والسنة والاجماع والقياس
وانما اقتصر الشارح على الاولين لكونهما اصلا للاخيرين في الواقع واصول
الفقه باحث عن كيفية استفادة الشريعة من الكتاب والسنة
فيكون تلويحا الى براعة الاستهلال وكان هذا من المصنف رعاية للمناسبة
بين التحميد والتصنيف على ما قيل ذكر التحميد متضمنا مضمون التأليف يشعر
صحة التصنيف **قوله** والصلوة وهي من الله تعالى الرحمة على محمد صلى الله عليه وسلم
ومعنى الرحمة تعظيم شريعته وابقاؤها الى يوم القيمة وفي الآخرة تشفيعه في امته
ومن الملائكة الاستغفار له وهو من باب قوله صلى الله عليه وسلم انه ليغان
على قلبي واني لاستغفر الله في كل مائة مرة على احد الوجوه وهو ما نقل عن الجنيد
قدس سره ان العبد قد ينتقل من حالة الى حالة اخرى ارفع منها وقد يبقى عليه
من التي نقل عنها بقية يشرف عليها من الحالة الثانية وهي كالسيئة ان كان
من المقربين فيطلع الله الملائكة على ذلك اذا وقع للنبي فيستغفر له الملائكة
تعظيما له ومن المؤمنين دعاء له ببعثه المقام المحمود واولى ما يراد بها هنا ما
امرنا به عليه الصلوة والسلام بقوله سلوا الي الوسيلة والفضيلة والدرجة العالية
الرفيعة ولاستلزام الدعاء القبول فضلا ووقوع المطلب على من طلب له
وايصاله كانت الصلوة على الرسول لبشر خصه الله تعالى بسماع وحيه وامره
بتبليغه والنبي بشر خصه الله تعالى بسماع وحيه وقد ترك السلام وقد
صرحوا بانه يكره ترك الصلوة والسلام والاقتصار على احدهما وقيل المراد
بالكراهة خلاف الاولى وليست على بابها فان الاتيان بهما فيه اجر وتركهما
او احدهما مخل بذلك الاجر وتارك للاولى واعلم ان للفضلاء في ابتداء التأليف
سبع طرق ثلثة منها واجبة وهي البسملة والتعقيب بالحمد لله والصلوة على النبي
عم واربعة جائزة احدها ذكر باعث التأليف والتسمية الكتاب والثالث
مدح الفن الذي فيه التأليف والرابع ذكر كيفية نوع المؤلف اجمالا وهو المسمى
براعة الاستهلال **قوله** من اختص بضم التاء وفتحها لان الاختصاص يجيء لازما
ومتعديا قال الله تعالى يختص برحمته من يشاء والمتعدي افصح لانه لغة القرآن

المطلع ع

مطلب الصلوة

معنى الصلوة في اللغة رقة القلب وهو لا يتصور في حقه تعالى فيحمل على الغاية اعني الانعام كذا في حاشية دده افندي

للنبي ع

فرق بين الرسول والنبي عم

المطلوب ع

مطلب ما يجب في ابتداء التاليف

مطلب الاختصاص يجيء لازما ومتعديا

مطلب البلاغة الدالة على المقصود كما في الورق ١٨

اعلم ان المصرح ادخل البا على المقصور مشيا على الشايع في الاستعمال لا كما هو الاصطلاح العربي الان يكون المقصور هو المذكور بعد البا على طريقة قولهم خصصت فلانا بالذكر اي ذكرته دون غيره وجعلته من بين الاشخاص مختصا بالذكر ومنه قوله تعالى يختص برحمته من يشاء وقد يدخل البا على المقصور عليه في الموقف على خلاف القياس تعويلا على الافهام كقول بعض الفقهاء ويختص القسم بالزوجات قوله ملكة وهي كيفية راسخة في النفس الكيف عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير ولا يقتضي القسمة والا قسمة فخرج ما يقتضيهما او لبا نحو ٢ بالقيد الاول الاعراض النسبية وهي الاين والمتى والاضافة والوضع والملك والفعل والانفعال وبالثاني الكميات كالطول والعرض والعمق وبالثالث النقطة والوحدة عند من قال انها من الاعراض وبالرابع الكيفيات المقتضية للقسمة واللاقسمة بواسطة اقتضا محلها ذلك كالعلم المنقسم بانقسام محله قوله يحصل بها اي بسببها قوله من غير سبق روية اي فكر وتأمل ونظر يقال رأيت في الامر اذا اجلت النظر فيه وروايت اي فكرت قوله ولذا اي ولكون المختص به نحو عليه السلام لم يذكر المطلب استغناء عند بذكر الصفة التي اختص به قوله يعني تأدب باداب القرآن الادب ملكة تعصم من قامت هي به عما يشينه وقيل هو اسم يقع على كل رياضة محمودة يتأدب الانسان في فضيلة من الفضائل وقيل الادب في الاصل الدعاء ومنه الادب لدعا الناس الى المحامد ثم غلب استعماله على علم اللغة والاعراب قوله بذل الموصوف البذل بالذال المعجمة الاعطاء من غير مقابلة قوله كان موصوفا بها اي بالبذل وكف الاذى قوله الا بعد تخلقه بها اي بهذه الخصال الثلث وهي البذل والعفو والاحسان لانه اكمل البشر والاكملية انما تكون اذا تخلق بالامر به صورة قوله وعلى آله اصله اهل عند البصريين قلبت الها همزة والهمزة الفا وقيل اول قلبت الواو الفا وآله من جهة النسب اولاد علي وجعفر وعقيل والعباس والحارث بن عبد المطلب ومن جهة الدين ما روي عن النبي عليه السلام حين سئل عن آله من آلك قال عليه الصلوة والسلام الى كل مؤمن او كل مؤمن تقي على اختلاف الروايتين والظاهر انه عليه السلام اراد به جهة الدين والنصرة هذا على ما في بعض النسخ من عدم ذكر الصحب اما على ما في البعض الآخر من ذكره فالظاهر انه اراد من جهة النسب لعطف صحبه عليه الا لان يكون من عطف الخاص على العام ثم الآل في الاصل وان كان بمعنى الاهل الا انه خص استعماله في الاشراف من ذوي العقول فلا يقال آل الحايك

وآل

وآل الحجام بخلاف الاهل وانما قيل آل فرعون لتصوره بصورة الاشراف قوله وصحبه على ما في بعض النسخ هو اسم جمع لصاحب والصحابي منسوب الى صحابة النبي عليه السلام وهو من لقي الرسول عم وهو مؤمن ومن مات كذلك وان تخللت ردة وطالت الصحبة او لا وهم عند وفاته عم مائة الف واربعة عشر الفا كلهم اهل الرواية عنه عليه السلام قوله الذين قاموا بنصرة الدين القويم اي اعلاء الكلمة واظهار الملة واعلم ان المصنف صدر الكتاب بثلث فقرات في كل منها اشارة الى براعة الاستهلال اما الاولى فقوله هدانا الى الصراط المستقيم فاشعر بانه من العلوم الدينية واما الثانية ففي الصلوة على الرسول عليه السلام حيث قال على من اختص بخلق عظيم فاشعر بانه من العلوم المتعلقة بالقرآن واما الثالثة ففي اتباعه حيث قال الذين قاموا بنصرة الدين القويم فاشعر بتصريح ذكر الدين فيها انها من العلوم الدينية قوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا وقال تعالى ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله وقال تعالى لكم دينكم ولي دين ودينهم في الحقيقة مخالف الدين الحق لقوله تعالى ما لم يأذن به الله مخالف لما اذن به بالضرورة قوله فالدين مقول عليهما اي على الحق وغير الحق بالاشتراك اللفظي هو ان يكون اللفظ له معنيان او معان مختلفة موضوع لكل منها بوضع على حدة كالعين فانها موضوعة للباصرة والماء والذهب والركبة على السواء فلفظ العين مشترك بين هذه المعاني اشتراكا لفظيا والاشتراك المعنوي هو ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى واحد كلي تحته افراد كثيرة كالانسان فانه موضوع للحيوان الناطق وتحته افراد كثيرة من زيد وعمرو وبكر وغيرها ثم لا يخلو اما ان يكون حصول هذا المعنى في افراده الذهنية على السواء والا فان تساوت في صدقه عليها يسمى متواطيا من التواطي وهو التوافق كلفظ الانسان فان صدقه على افراده بالسوية والا يسمى مشككا وهو على ثلثة اوجه تشكيك بالاولوية وتشكيك بالشدة والضعف بان يكون حصوله في بعض الافراد اشد من البعض وتشكيك بالتقدم والتأخر قوله لان بعض الاديان اشد من بعض بكيفية وكيفية الايمان لا بكيفية الايمان لانه بكيفية نفسانية اذعان وقبول لنسبة الصدق الى الخبر او المخبر وهو معنى التصديق وبالكيفية الموضوع والاحكام والاشتمال ونحوه على تبقية الاديان اما من جهة الكيفية فلا فضلية الرسول وكون اكثر معجزاته بديهية بخلاف معجزات ساير الانبياء التي قبله فانه اكثرها كانت نظرية والبديهي اثبت واقع في النفوس من النظري لاستواء العامة في القبول

ملكة ٥

كيف ٥

الادب ٥

العلوم الادبية علم اللغة والاعراب ٥

آل بمعنى النسب ٥

آل بمعنى الدين

مطلب في عدد الصحابة عند وفاته عليه السلام

مطلب في بيان نكتة

مطلب ايمان اجمالي ايمان تفصيلي

تعريف الدين

والاذعان اليه لعدم توقفه على نظر واستدلال واما مزية الكمية فلان فروع ديننا
واحكامه اكثر من احكام جميع الاديان لان غالب الاديان والشرائع الماضية كانت
احكامهم قواعد كلية كالامور الحسنة وقد استعمل الشدة في الكميات مجازا
عن الكثرة والحاصل ان بعض الاديان يكون اشد واثبت باعتبار قوة ظهور
المعجزة وافضلية الرسول وكثرة الاحكام والتطرق الادلة ووضوحها والثاني
ان الايمان التفصيلي وهو الايمان بكل فرد فرد بدليله اقوى واكمل من الاجمالي
واما قولهم ان الايمان الاجمالي لا ينحط عن درجة التفصيلي فانما هو بالاتصاف
باصل الايمان فاعلم ذلك قوله والدين وضع الهي سائق لذوي العقول والمراد
من الوضع التخصيص وهو كالجنس ليشمل التخصيصات الالهية وغيرها وباقي قيودها
كالفصل قوله المحمود بالنصب مفعول الاختيار ويجوز الجر قوله الى الخير قال ابو عبيدة
الخير الكريم ويستعمل بمعنى المصدر ويراد فالخير بالتشديد يقال خير بالسكون وخير بالتشديد
والمرأة خيرة وخيرة قال ابو اسحق في قوله تعالى فيهن خيرات حسان اي خيرات الاخلاق
وحسانها قال وقد قرئ بالتشديد قال ابن الليث رجل خير بالتشديد وامرأة خيرة
فرق بين خير والخيرة واجمع بالآية قال الازهري لا فرق بينهما عند اهل المعرفة
باللغة ويستعمل بمعنى افعل التفضيل تقول فلان خير الناس فلا يقولون اخير ولا اشر
الا بغلي ولا يجمع لانه في معنى افعل التفضيل قوله عن الاوضاع الصناعية اي عما
بصنع صانع كالتشكلات التي للسرير فانها اوضاع صناعية وكالحرف في النجارة
والحياكة وغيرها مما كان بشرع الكفار والمنافقين شيئا عليهم قوله الغير السائق
اي الغير الحاصلة والداعية لتخصيصات تعالى انبات الارض والاشجار في
بعض الاماكن بالاحيان المعينة له قوله لذوي العقول اي خرج الاصوب ان يجعل
سائق لذوي العقول قيدا واحدا احترازا عن افعال الحيوانات المخصصة
بالاحيان والاجناس قوله كالوجدانيات اي كالحكم بان لنا جوعا وعطشا
وخوفا وغضبا فان كل واحد يجده من نفسه ذلك بغير اختيار منه والعقل يحكم
بذلك باستعانة الحواس الباطنة قوله المحمود عن الكفر يمكن ان يكون المحمود صفة
مادحة للاختيار اشارة الى ان التكليف حسن كما هو المذهب الصحيح ويجوز ان
يكون احترازا عن الكفر كما ذكره الشارح فانه وضع الهي عند من يقول بخلق
افعال العباد فاذن غير الحسن سائق لذوي العقول باختيارهم المذموم قوله
وقوله بالذات الخ متهم من كلام الشارح ان هذا القيد لبيان الواقع دون
الاحتراز عما بالعرض واللام ... قاله الشارح ويمكن ان يكون متعلقا بالخير ومعناه

خير خير

وجدانيات

فارذة

ان ذلك

مطلب بالقوة والفعل

ان ذلك الخير وهو ما وعده الكريم من الكرامات بذاته خير قوله فان ذلك الحاصل
المناسب كالعلوم والادراكات والكتابة والضحك المناسب للانسان وكالمشي
المناسب لجميع الحيوانات واحترز به عن غير المناسب كالنهيق والصهيل بالنسبة
الى الانسان قوله من القوة الى الفعل القوة كون الشيء من شأنه ان يكون وليس
لكائن والفعل كون الشيء من شأنه ان يكون وهو كائن وقيل القوة امكان
حصول الفعل مع عدمه وهذا المعنى هو المتعارف عند المنطقيين كما يقولون
الانسان كاتب بالقوة اي يمكن حصوله مع عدمه الانسان كاتب بالفعل
اي حال كونه يكتب قوله كمال الكمال ما يكمل به النوع في ذاته او في صفاته والاول
هو الكمال المتقدم على النوع كالهيولى والصور النوعية فان الصورة الجسمية
مع الهيولى طبيعة جنسية ناقصة غير متحصلة وانما تحصل وتكمل نوعا بانضمام
الصورة النوعية اليها وكذا الجنس طبيعة ناقصة غير متحصلة وانما تحصل
بانضمام الفصل اليه والثاني ما يتبع النوع من العوارض كالعلوم وسائر الفضائل
وهو الكمال الثاني لتأخره عن النوع قوله ذكر اعلم تنبيها الخ اعلم يذكر في ابتداء
الكلام تنبيها للسامع على ان ما يلقى اليه من القول كلام يلزم حفظه ويجب
ضبطه فيثبت السامع له ويصغي اليه ويحضر قلبه وفهمه ويقبل عليه بكليته
ولا يضيع الكلام فحسن موقعه في مثل هذا المقام كما حسن موقعه في قوله تعالى
فاعلم انه لا اله الا الله والمراد الخطاب العام لكل من تصدى لقراءة كتابه وهو
بهذا الاعتبار في ان اعلم موضع لخطاب الواحد المذكر لان دلالته على الخطاب
العام لا ينافي وضعه للواحد اذ ليس الغرض مخاطبا معينا قوله كل
مفهوم مركب الخ لابد للشارع في علم ان يتصوره بوجه ما اما بحده او برسمه
او بلازم من لوازمه ليمكنه التوجه اليه اذ لو لم يتصور شارع ذلك العلم لكان
طالبا للمجهول المطلق وهو محال لامتناع التوجه نحو المجهول المطلق وان يعرف
موضوعه وهو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ليتميز ذلك العلم المطلوب
عنده عما سواه من العلوم مزيد امتياز لان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات
فان علم الفقه مثلا انما امتاز عن علم اصول الفقه باعتبار ان موضوع علم الفقه
افعال المكلفين من حيث انها تحل وتحرم وتصح وتفسد وموضوع اصول
الفقه الادلة السمعية من حيث انها تستنبط عنها الاحكام الشرعية
فلو لم يعرف الشارع في العلم ان موضوعه اي شيء هو لم يتميز العلم المطلوب
عنده مزيد امتياز ولم يكن له زيادة بصيرة في طلبه وان يعرف غايته بان

قال صدر الشريعة في آخر ديباجة التنقيح اصول الفقه اى هذا اصول الفقه واصول الفقه ما هى فنعرفها
اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيحتاج الى تعريف المضاف
والمضاف اليه فقال الاصل ما يبتنى عليه غيره ٥ منه

بان يصدق بغاية وفائدة من فوائده معتدا بها بالنظر الى مشقة تحصيل ذلك العلم
ليزداد سعيه في تحصيله اذ لو لم يعرف غايته والغرض منه لكان شروعه فيه
وطلبه له يعد عبثا وان يعرف اسمه لجواز توقفه على علم آخر كتوقف علم التفسير مثلا
على اللغة والنحو والمعاني والبيان وغير ذلك فاذا لم يعرف استمداده لم يحصل مقصوده
كما ينبغي اذا تقرر ذلك فاصول الفقه مركب اضافي كل واحد من جزئيه وضع
لغة لمعنى ثم نقل عن موضوعه الاضافي وجعل علما لهذا العلم وموضوعه الاضافي غير صادق
على موضوعه العلمي فان موضوعه الاضافي ادلة الفقه وموضوعه العلمي العلم الخاص
ولا شك انه غير صادق عليه ولان التحقيق ان مورد الالتفات فيه الى حالة
الاجزاء من دلالتها الى ما وضعت له على ما عرفت وانما الالتفات فيه الى
ما نقل اليه والاول بالعكس كعبد الله علما ووصفا فاذا قلته بكل اعتبار من الموضوعين
حد واشتهر ما تعلقا بهذا المقام الموضوع العلمي والشارح رحمه الله انما بين الموضوع
الاضافي وكان الاولى ان يبين العلمي لانه المقصود وانما لم يبين الموضوع العلمي لان
المصنف ليس مراده الا الاضافي بقرينة قوله ثلثة والرابع القياس فلما
عرف مضافا فيتوقف على معرفة المضاف والمضاف اليه لان معرفة المركب
موقوفة على معرفة اجزائه فالاصول جمع اصل وهو من الاسماء الاضافية التي
لا يتصور الا بالقياس الى شيء آخر يكون فرعا له والفرع ايضا لا يتصور الا
بالقياس الى شيء آخر يكون اصلا له فيكون تصور كل منهما مع تصور الآخر
لا بالآخر فان الاول لا يقتضي دورا محالا بخلاف الثاني والاصل في اللغة ما يبتنى
عليه الشيء من حيث يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه من حيث يبتنى
على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف
الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرته ثم نقل الاصل في العرف
الى معان آخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل كلها تناسب المعنى اللغوي
فان المرجوح كالمجاز مثلا انه فرع ابتناء على الراجح كالحقيقة وكذا الفروع الجزئية
والمدلول بالقياس الى القاعدة والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به هاهنا
الدليل وذهب بعضهم الى ان النقل خلاف الاصل والضرورة في العدول اليه
لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران يشمل العقلي
كابتناء الحكم على الدليل فيحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه يعلم ان المراد
الابتناء العقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليها ويستند اليها ولا معنى لمستند الشيء
ومبتناه الا دليله ولقائل ان يقول الابتناء العقلي يشمل ابتناء الاحكام

وانا عدل عن لفظ الفقه الى الشرع
لان هذه الادلة سوى القياس
يبحث عنها في علم الكلام فيكون
اضافة الاصول الى الشرع
اعم فائدة جامع الاسرار
الشارح

وفي الاصل بمعنى الصدر في عبارة
المصنف تجنيس تفصيله في الورق ٧١٥

في الاصل اى في اصل وضعه
وابتداء ثبوته كما يجيء في الورق
ورق ١٠١

اعلم ان الاصل يطلق على ما يبتنى
عليه غيره وعلى الراجح بالنسبة
الى المرجوح فيقال الاصل في الكلام
الحقيقة وعلى المستصحب فيقال
لمن تيقن على نجاسة وشك في الطهارة
النجاسة وعلى القاعدة الكلية
نحو لنا اصل وهو ان الاصل تقدم
على الظاهر وعلى الدليل فيقال
الاصل في هذه المسئلة الكتاب

سيد عبد الله
لمن تبقه
الاسوية
المجموع

قد يطلق الاصل على ما يستقر الى غيره
ابن ملك في اول القياس
في الورق ٧

الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على العلل والافعال على المصادر ونحو ذلك
فلا يختص ابتناء الحكم على الدليل الا بالارادة فلا حاجة الى حمل الاصل بالمعنى
اللغوي الشامل للمقصود وغيره ولان المعنى العرفي وهو الدليل مراد قطعا والفقه
في اللغة الفهم ومنه قوله تعالى ما نفقه كثيرا مما تقول اى نفهم قال ابن عطية
في تفسيره يقال فقه الرجل بحركات القاف الثلثة فالفتح اذا سبق غيره
الى الفهم والكسر اذا فهم والضم اذا صار الفقه له سجية وفي الاصطلاح
العلم بالاحكام الشرعية الفرعية الاستدلالية بالتفصيل والعلم هو الاعتقاد
الجازم المطابق ويطلق على الاعتقاد الراجح الذي هو القدر المشترك بين اليقين
والظن وهذا هو المراد هاهنا فقيل يخرج بقيد الاستدلال ما علم كونه من الدين
بالضرورة كاركان الاسلام فانه ليس من الفقه لانه ليس باستدلالي
واجيب بالمنع وكون الدليل على الحكم قطعيا لا يخرجه عن كونه استدلاليا
فان الاستدلالي اعم من القطعي والظني والحق ان الفقه بعضه قطعي ثابت
بالكتاب والسنة المتواترة وبعضه ظني ثابت بخبر الواحد والقياس
كذا في شرح البديع والتعريف الاول مناسب لاصطلاح المتكلمين لان
العلم عندهم مقابل للظن فالعلم بمنزلة الجنس وباقي قيوده كالفصل واما
حده علما فهو علم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية توصلا قريبا فاستنباط الاحكام فصل خرج
استنباط الصنائع والماهيات والصفات والشرعية العقلية والفرعية
الاصولية والتفصيلية الاجمالية والتوصل القريب يخرج العلم بقواعد
العربية والكلام لانهما من مبادي اصول الفقه التوصل بهما الى الفقه ليس بقريب
اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية
وبواسطة ذلك يقتدر على معرفة استنباط الاحكام من الكتاب
والسنة وكذا يتوصل بقواعد علم الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة
ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والمراد بالقواعد هو القضايا الكلية
التي تقع كبرى لصغرى سهلة المأخذ عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول
مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع وكل مأمور الشارع واجب فالحج
واجب فضم القضية الكبرى الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب
النظري من القوة الى الفعل وهو معنى التوصل بها الى الفقه واعلم ان القاعدة
ان القاعدة والضابطة والاصل والقضية والقانون بمعنى واحد وهو امر

بخفيض

وان لم يبق على ذلك شيء من الاعراب
مغني اللبيب

قوله وان لم يبق الا الاستثناء قيل
بني الادراك الا على ما يعني فالصحيح
ان يكون الكلمة هاهنا مستثنى الضمير
والناس يخطئون في استعمالها
على صيغة المعلوم زعما منهم
انها لازمة ويحيى زاده

فقه ٥

علم

لام

لام

مطلب موضوع اصول الفقه

كلي منطبق على جميع جزئياته لتعرف احكامها منه نحو الامر للوجوب فانه قاعدة
كلية يصدق على اقيموا الصلوة واتوا الزكوة بان يقال هذا امر وكل امر
للوجوب فهذا للوجوب وموضوع اصول الفقه الادلة السمعية الكلية
من حيث تستنبط منها الاحكام الشرعية والصحيح ان موضوعه الادلة
والاحكام غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي
الاصالة به والاستقلال وغاية اصول الفقه وفائدته اثبات الاحوال
لاحوال المكلفين اخذا من شخصيات الادلة والغاية والفائدة معناهما
واحد والفرق اعتباري وكل مصلحة تترتب على فعل يسمى غاية من حيث انها
طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه وقيل الغاية هي العلة الكاملة
على طلب الشيء واستمداده من الكلام والعربية والاحكام الشرعية اما الكلام
فلتوقف افادة الادلة الاحكام على معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله
وصدق الرسول فيما جاء به وغير ذلك مما يعلم في علم الكلام واما
العربية فلتوقف معرفة دلالة الادلة على العلم بموضوعاتها لغة من الحقيقة
والمجاز والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والمنطوق والمفهوم والاقتضاء
والاشارة والتصريح والكناية وغير ذلك واما الاحكام فلان الادلة
تتوقف على تصور الاحكام بحقائقها ليقصد ويتمكن من ايضاح
المسائل بالشواهد لا على العلم بثبوتها لاستلزامه الدور لان العلم بثبوت
الاحكام متوقف على اصول الفقه فلو توقف اصول الفقه على معرفة الاحكام
من هذه الجهة لزم الدور والمراد بتصورات الاحكام تصور الوجوب والحرمة
والندب والصحة والكراهة والفساد والاداء والقضاء ليتمكن
من اثباتها ونفيها بالدليل لاستحالة كون الامر للوجوب مثلا بدون تصور
الوجوب وكذا البواقي واعلم ان المصنف رحمه الله خالف مصطلح
عامة الاصوليين في التعبير باصول الشرع لما ذكر الشارح من الفائدة التي
قصدها ونحن قد تكلمنا بالعبارة المشهورة بينهم هذا واصول الدين
علم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية وموضوعه ذات
الله تعالى والموجود من حيث هو او المعلوم من حيث هو موجود كان اولا وفائدته الفوز
بالسعادة الدينية والدنيوية هذا والغرض من تعريف سائر العلوم انما هو
امتياز المعرف عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا اعطاء حقيقته لانها
مسلمة وهي لا تعلم الا بالوقوف عليها قوله وبهذا القيد يعني قيد الحيثية

مطلب اصول الدين

لا بد منه في ظاهر كلام الشارح يدل على انه يجب ذكر هذا القيد في تعريف الاصل
وعدم ذكره مخل وهو ممنوع لان قيد الحيثية مراد في الامور التي تختلف
باختلاف الاعتبارات والاضافات وان لم يصرح به وكثيرا ما يحذفون
هذا القيد اعتمادا على شهرته وانسياق الذهن اليه والحاصل ان الدلالة على الحيثية
اما صريحة واما التزامية ولا يقال الحدود لا تتم بدلالة الالتزام لانا نقول
ذلك قول البعض وعليه المانع اذا كانت الدلالة مشهورة متبادرة
الى الذهن كما هنا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء
واعتباره ويقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا
الاعتبار قوله فان هذه الاصول فرع الدين ان هذه الاصول فرع بالنسبة
الى علم التوحيد لابتنائها عليه واصل بالنسبة الى الفقه فلو لم يذكر قيد الحيثية
لانتقض تعريف الاصل بتعريف الفرع وبالعكس وقد عرفت انه لا يحتاج الى
ذكره صريحا قوله قال الشراح المراد شراح هذا الكتاب وغيره قوله بالمصدر
اي الشرع كالعدل والزور بمعنى العادل والزائر فيكون المعنى الدلالة التي
نصبها الشارع وهو من اضافة المسبب الى السبب لان الشارع سبب
والاصول مسببة عنه قوله وصوابه تعالى والرسول فانه تعالى هو الشارع في الحقيقة
والرسول شارع بحسب الظاهر لانه الذي اوصل الشرائع الينا فهو سبب قريب
قوله لكونه اي الشارع معروفا بيان لكون اللام للعهد قوله تعظيم المضاف كقولك
بيت الله وناقة الله وعبد الخليفة قوله او المفعول اي يجوز ان يراد بالمصدر
المفعول اي المشروع كالضرب بمعنى المضروب والخلق بمعنى المخلوق فيكون
المعنى ادلة المشروع اي الادلة التي تثبت بها المشروعات فالمشروعات تتناول
الاسباب والشروط كما تتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع فمن المعلوم
ان القياس لا مدخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التي
يثبت بها المشروعات كذا من غير نظر الى ان كل واحد يثبت الجميع او البعض
وان اريد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التي يثبت بكل واحد
منها الاحكام قوله فتكون اللام فيه اي في المصدر للجنس اي جنس المشروعات
والاضافة اضافة السبب الى الحكم والدليل الى المدلول فان قلت لم لا تجعل اللام
للاستغراق قلت لان المشروعات تتناول الاسباب والشروط مع ان القياس
لا مدخل له في اثباتها كما ذكرنا اللهم الا ان تخصص المشروعات بالاحكام وهو الظاهر
فيصح جعلها للاستغراق لكن الاصل فيها الجنس قوله وفيه اشارة الى ان كون

مطلب استعمال حيث لتقييد الحيثية

مطلب بيان الشارع

قال في المطول هو بيان التخصيص الشارع هو الرسول ويجوز ان الشارع هو الاول والاصحاب

الاضافة لتعظيم المضاف اليه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الادلة
معظمة يلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول قوله واضافته اى المصدر
والاولى ان يقال والاضافة كما تقدم قوله لتعظيم المضاف اليه كقولك
استاذى فلان وقولنا الله الهنا ومحمد نبينا قوله وهذا التوجيه يعنى
الذى قال الشارح الخ قوله وههنا كذلك اى لم يكن حمل المصدر على معناه
وهو البيان والاظهار لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان الذى
هو معنى الشرع وهو ظ ولهذا كان المراد اصول الشارع والمشروع لعدم
استقامة حمل المصدر على معناه قوله والاظهر انه اسم لهذا الدين اى الاظهر
ان يحمل الشرع ههنا على انه اسم لهذا الدين المشتمل على الاصول والفروع
وغيرها لانه حقيقة عرفية بخلاف حمله على الشارع والمشروع فانه مجاز والحمل
على الحقيقة اولى قوله يقال شرع محمد الخ هذا تائيد لكون الشرع
اسما لهذا الدين كالشريعة ووجهه انه لا فرق بين الشرع والشريعة لانه
يقال شرع محمد كما يقال شريعة محمد اى دين محمد ثم استدل على ان الشريعة
هى الدين بما ذكر فى الصحاح فيكون المراد بالشرع هو الدين قوله لان الاصول
اصول لعلم الكلام وفيه نظر لانا لا نسلم ان هذه الادلة اصول ايضا بالنسبة
الى اصول الدين لان كون هذه الادلة حجة فرع على اصول الدين فلا يكون اصلا
وذلك لان كونها حجة متوقف على معرفة انه وصفاته من حيث انه اله
واحد موجود عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات مختار لما يشاء
مرسل الرسل منزل الوحى اليهم مظهر المعجزة على ايديهم وعلى معرفة كون الرسول
نبيا صادقا فيما جاء به من عند ربه وغير ذلك مما لا يعلم الا فى اصول الدين
فلو توقف اصول الدين عليها للزم الدور كذا قيل واجيب باختلاف
جهة التوقف فان الكلام يتوقف عليها من حيث الاعتداد به وتوقفها
عليها بحسب الذات وتوضيحه ان العقائد الدينية وان استقل بها العقل
لا يعتبر بها الا اذا اخذت من الشرع والاصول متوقفة على الكلام لتوقف حجيتها
وجود البارى وصفاته فالعقائد من حيث الاعتداد بها تتوقف على الكتاب والسنة
المتوقفان عليها بحسب الذات فلا دور لاختلاف جهة التوقف واجيب ايضا
بان المتوقف على الشرع انما هو وجوب الايمان كما هو مذهب البعض
من انه لا وجوب الا بالسمع والشرع متوقف على نفس الايمان فلا دور
ولقائل ان يقول بمنع الافادة اى لا نسلم انه لو قال اصول الفقه افادة

واما قال اصول الشرع ولم يقل اصول
الفقه لان المراد من الشرع الاحكام
المشروعة بطريق اطلاق اسم المصدر
على المفعول والمراد من الفقه الموقوف
على الاحكام المشروعة ولا شك
ان هذه الاصول مثبتة للاحكام
المشروعة الموقوف عليها فلهذا
اختار الشرع دون الفقه

التخصيص بالفقه ولئن سلم انه يفيد التخصيص فلا نسلم الافادة مطلقا
بحيث يكون الاصول مقصورة على الفقه لا يتجاوز منه الى غيره بل لا يكون
اصولا لغيره بل انما يفيد تخصيص الاصول بالفقه فى جهة استنباط المعانى
اى الاحكام الفقهية بدلالة المادة اى مادة لفظ الفقه وذا لا ينفى اصالتها
لغيره والجواب ان الاضافة الحقيقية يقتضى تخصيص المضاف بالمضاف
اليه دون غيره كغلام زيد اذ التخصيص هو التفرد بالشئ دون غيره ومنه
خصصت فلانا بالذكر وخصصتك بالعبادة لا نعبد غيرك ولو كانت الاصول
اصولا لغير الفقه ايضا لم يكن لتخصيص الاضافة فائدة فتامله قوله
فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع الخ قال بعض الشراح وهذا الوجه
اى كون الشرع بمعنى المشروع هو الراجح اذ احد المتضائفين يضاف الى
الآخر من حيث هو متضائف لا الى غيره فيقال اب الابن فاذا اضيف
الاصول الى شئ يتبادر الى الذهن ان ذلك الشئ فرع له قوله والمراد
اى بالمشروع مشروع خاص وهو الاحكام الشرعية بخلاف المشروع الذى
قاله الشراح اولا فانه يشمل الاحكام الفرعية والاعتقادية قوله فهو مرادف
للفقه فى كلام صاحب التبيين ما يدل على انه ليس مرادفا للفقه فانه
قال انما قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه لان المراد من الشرع الاحكام
الشرعية بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول والمراد من الفقه
الوقوف على الاحكام المشروعة ولا شك ان هذه الاصول مثبتة للاحكام
المشروعة الموقوف عليها فلهذا اختار الشرع دون الفقه انتهى ولا شك
ان الوقوف على الاحكام المشروعة غير الاحكام الشرعية فكيف يكون
مرادفا له قوله لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة اى وهى الفقه قلت
لا ضرورة فى حمل الشرع فى حمل الشرع على الفقه الذى هو مجازه مع
امكان حمله على الحقيقة العرفية واستلزامه الفائدة الزائدة المذ
كورة مع حصول الغرض وهو اصالتها للفقه والحاصل ان العامة بامامة
الاصول الى الفقه اثبتوا اصالتها واختصاص فرعيتها به وسكتوا عن اصالتها
لانهم نفوها عن غيره والمص بين باضافتها الى الشرع اصالتها له ولغيره الذى
سكتوا عنه فقصد الكل فيما ذهب اليه صحيح فان العامة اقتصروا على ما احتاجوا
اليه فى هذا المقام وهو بيان ما هو اصول الفقه والمص نظر الى عموم اصالتها فاضافها
الى الشرع قوله لا يصلح ان يكون اصلا باعتبار المذكور وهو قولهم انما قال اصول

هذا حل لطيف جدا

فانه ليس بشائع وان جاز ولذا
افرده بالذكر

الشرع ولم يقل اصول الفقه ليكون اعم فائدة الى آخره واذا كانت اصول العلم الكلام فيلزم ان يصدق بهذه القضية وهو قوله والاصل الرابع اذ التقدير والاصل الرابع مع انه اصل بعضه على ما قالوا ان القياس يختص بالفقه دون الكلام فلم يتم الاعتبار الذي ذكره الشراح لعدم صحته في قوله والاصل الرابع بهذا التقدير الكلام ولا يخفى انه يلزم هذا ايضا على من جعل الشرع مرادفا للفقه واضاف الاصول الى الفقه ايضا اذ المراد بالفقه او الشرع المرادف له الاحكام الشرعية والقياس ليس باصل لجميعها لانه انما يثبت به ما لم يوجد فيه نص واجماع الشرائط عرفت في بابه فكان القياس اصلا لبعض الاحكام لا لجميعها فيلزم منه تصديقنا في هذه القضية كما يلزم تصديق منتهيا اذ هي من القضايا التي يجتمع فيها النفي والاثبات بجهتين فمن اثبت اصالته نظر الى البعض الذي يثبت به ومن نفاها نظر الى البعض الذي لا يثبت به قوله ولان لا يكون هو معطوف على ان يكون اي لا يصلح ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه اي الفقه غير مذكور والقائل ان يقول يلزم ان يكون اصلا باعتبار الفقه ولا يضر به كونه غير مذكور لان المقام مخصص قوله وانما قال اصول الشرع الخ جواب سؤال مقدر تقريره ان يقال اذا قلتم ان الشرع مرادف للفقه فلم قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه فاجاب بانه اراد بذلك بيان الاصطلاح على انه تعيين الطريق وهو غير لازم قوله الثلثة قيل هذا التقسيم مستدرك لان الاجماع لا بد له من سند وذلك اما الكتاب او السنة او القياس فيدخل في الاقسام الثلثة فلا فائدة في ذكره فاجيب بان الاجماع يجوز ان ينعقد بدون السبب الداعي بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب وفيه نظر سنذكره وجه فيه بان فوائد انعقاده عن السبب لا يخفى لسقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية اخذ الحكم منه وحرمة المخالفة بعده مع جوازها قبله بالاتفاق قوله لانه حجة من كل وجه لتوقف حجية غيره عليه لثبوتها به قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لا يقال حجية الكتاب متوقفة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم لانا نقول الحجية انما تكون بعد ثبوت اصل الايمان وبعد الايمان لا يتوقف حجية الكتاب على شيء بخلاف غيره فانه لم يتوقف حجيته عليها اما توقفها على الكتاب فلما ذكرنا واما على السنة فلقوله صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولا تجتمع امتي على الضلالة قوله احترازا عن القياس العقلي المراد بالقياس العقلي القياس

المنطقي المركب من صغرى وكبرى كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فالمراد هنا هو القياس الشرعي وهو تعدية الفرع بالاصل في الحكم والعلة وقيل هو تعدية حكم الاصل الى الفرع لعلة متحدة كالشيات في علة قوله وهو موجود في اللواطة فيحرم بالطريق الاولى اذ الاذى في المنصوص مجاور به ولهذا ساعة فساعة وفي غيره مستدام لا يزول فاذا ترتب الحرمة على الاذى العارض فعلى الاذى اللازم اولى قوله قوله عليه الصلوة والسلام الهرة ليست بنجسة الحديث رواه اربعة من حديث مالك وصححه الترمذي واخرجه ابن حبان والحاكم وابن خزيمة عن ابن منذر قال لم يثبت قوله فقسنا عليه سواكن البيوت اي قسنا على سؤر الهرة سؤر سواكن البيوت في عدم النجاسة بجامع علة الطواف وكذا حرمان حرمة الربوا في غير الاشياء الستة قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها بعلة القدر مع الجنس قوله قياسا على الوطي الحلال يعني ان الوطي الحلال يوجب حرمة المصاهرة بالاجماع فيوجبها الزنا قياسا عليه بجامع الجزئية الثابتة بالوطي وكذا سقوط تقوم منافع النفس بعلة عدم الاحراز قياسا على سقوط تقوم منافع ولد المغرور الثابت باجماع الصحابة قوله وللاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه فرع بالنسبة الى الثلثة لتوقفه عليها في كل حادثة قيل فيه نظر لان السنة والاجماع ايضا كذلك لتوقف ثبوت حجيتها على الكتاب كما ذكرت بل الثلثة فرع بالنسبة الى الكلام كما مر واجيب بان المراد بفرعيته انه يحتاج في اثبات الحكم في الفرع الى الاصل المقيس عليه اذ لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بدون الاصل واذا توقف القياس عليه لم يكن مستبدا في اثبات الحكم في الفرع في الفرع فلم يكن اصلا مطلقا بل كان اصلا من وجه دون وجه بخلاف الاصول الثلثة فانها مستبدة في اثبات الحكم فكانت اصولا مطلقة فانحطت رتبة الفرعية درجة عنها حتى كان مؤخرا عن كل واحد منها فكان في افراده زيادة فائدة وهي بيان اشتراك الكل في نفس الاصالة حيث سماه اصلا واشارة الى امتيازه عنها في الفرعية وانحطاطه درجة عنها في الاصالة ولو قيل الاصول الاربعة نظرا الى نفس الاصالة لجاز لكن لم يكن فيه اشارة الى التفاوت الذي ذكرناه فكان افراده اولى وما قيل في وجه افراد فرعية القياس انه لو ذكر مجتمعا للزوم اتفاق ماهية القياس لسائر ماهيات الاصول الثلثة ولم يقل احد بالتسوية بينهما اذ لا نسلم التساوي ان لو ذكر مجتمعا فان للقائل ان يقول انه لا يجوز ان يقول مثلا بالتشكيك بان يقال على كل فرد فرد من الاصول الاربعة ويكون في بعضها اشد واولى

مطلب قياس عقلي قياس شرعي

من البعض الآخر فلا يلزم التساوي قال بعض الشراح والاصح ان يقال
انما افرده بالذكر لان جهة الاصالة فيه ليست عنده حقيقة فان المشروع يتناول
الاحكام والعلل والاسباب والشروط والقياس لا مدخل فيما سوى الاحكام
فانضم بهذا الجهة فرعيته المذكورة وضعف كونه اصلا فافرده بالذكر تامل ولا
يخفى ان الجواب الذي ذكره الشارح فيه اشارة الى الانحصار ايضا فلم يخص التنبيه
بذلك فافهم قوله فان قلت في مورد هذا السؤال قولا ولانه ليس بقطعي بخلاف
الثلثة قوله الآية المؤولة كقوله تعالى ثلثة قروء وقوله تعالى اولامستم النساء
والعام المخصوص كاقتلوا المشركين والاجماع المنقول الينا بطريق الآحاد كقول
عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام على شيء كاجتماعهم على الاربع
قبل الظهر قوله والقياس بعلة منصوصة كطهارة سؤر سواكن البيوت قياسا
على سؤر الهرة فان العلة منصوص عليها في الاصل وهي الطواف وقياس
حرمة اللواطة على حرمة وطي الحائض فان العلة منصوص عليها في الاصل وهو الاذى
وانما كان القياس بعلة منصوصة ظنيا لعدم الاحتمال بخلاف القياس
بعلة غير منصوصة فانه ظني لاحتمال ان يكون الحكم معلولا بعلة غير تلك العلة
التي استنبطها المجتهد ومع وجود الاحتمال تزول القطعية قوله فان قلت
السنة لا يعمل بها الا عند العجز هذا السؤال ناشئ من قوله ولهذا لا يصار اليه
الا عند العجز قوله والقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب وفيه نظر
فان القسم الثاني لا يجوز به نسخ الكتاب لانحطاط درجته عنه لان النسخ
يشترط فيه المماثلة بين الناسخ والمنسوخ كما سياتي في باب النسخ فكيف
يقول يجوز به نسخ الكتاب ويمكن ان يقال المشهور يجوز به الزيادة
على الكتاب مع ان الزيادة بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ
من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد على ما يعرف في النسخ ان شاء الله
تعالى فاطلاق الشارح جواز النسخ به بهذا الاعتبار وفيه بعد لان هذا الانعام
فيه اللفظ واما ظاهره فالنسخ المحض فان قلت فائدة قوله بالقسمين الاولين
يجوز نسخ الكتاب وما الحاجة الى ذلك قلت كانه يقول السنة تتناول هذه
الاقسام الثلثة وقسمان منها في مرتبة الكتاب حيث يجوز نسخ الكتاب
بهما فلا نسلم ان السنة مطلقا لا يعمل بها الا عند العجز قوله ولان الثلثة الخ
هذا جواب رابع عن افراد القياس بالذكر والمراد باصل الحكم الحل والحرمة والصحة
والبطلان والجواز والفساد والوجوب ونحوها والمراد بالوصف الخصوص

مطلب جواز نسخ الكتاب

والعموم والاطلاق والتقييد والحقيقة والمجاز والاشتراك ونحو ذلك من القطع
والظن قوله والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم وذلك لا يكون
الا بتعدية الحكم من صورة الى اخرى وهو الفرع لكن ذلك الحكم انما كان مضافا الى
العلة والعلة الى النص فان الحكم في التقدير ثابتا بالنص كانه لعمومه يتناول
تلك الصورة لا سيما اذا كانت العلة منصوصة فكان القياس مظهرا لا مثبتا
بخلاف الاصول الثلثة وهذا معنى قولهم اثر القياس في تغيير الحكم من الخصوص
الى العموم لا في اثباته قوله كما في الاشياء الستة وهي الذهب والفضة والحنطة
والشعير والتمر والملح فان الربا كان اولا خاصا بها فتغير بالنبي عم ثم عمم
الى مكيل وموزون قياسا عليها بعلة القدر مع الجنس قوله فان قلت
هذا السؤال نشا من قوله والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم قوله
وهو القطع اي وصف الحكم الذي يثبته الاجماع هو قطعية الحكم بانه من عند الله
تعالى او الرسول فيكون كالقياس في ان كلا منهما يثبت وصف الحكم لا اصله
قوله وفيه نظر وجهه انه لو صح ذلك لكان حال الامة اعلى من حال الرسول عليه
السلام لانه كان لا يقول عن وحي ظاهر او خفي او استنباط من النصوص
وهذا باطل على ان عند التهم تنوعهم عن الاجماع بل على حكم من احكام الله تعالى بلا
دليل واما الاجماع فيما ذكروا انما وقع عن دليل قد استغنى بالاحكام عن نقله الخ
فالسؤال باق واجاب عنه بعض الفضلاء بان اشتراط السند في الاجماع ممنوع
ولئن سلم ذلك فلا نسلم ان الاجماع في اثبات الحكم يفتقر الى المستند بل يثبت الحكم
بنفسه من غير نظر الى المستند كما ان النبي عم لو شرع حكما بالاجتهاد والرأي كان
ذلك الحكم ثابتا بالسنة التي هي وحي لا بالرأي فكان في اثبات الحكم اصلا مستبدا
بنفسه بخلاف القياس فانه ينقل الحكم من المستند الى الفرع وهو مفتقر في
اثبات الحكم اليه ضرورة فلا يثبت به صفة زائدة للحكم بل ينزل عن القطعية
الى الظنية واجاب بعض الشراح عن اصل السؤال بان العلم الحاصل بالاجماع
هو العلم الحاصل بالسمع اليقيني وهو قطعي عنده وهو دليل القطع بخلاف القياس
فانه لا يوجب العلم قطعا وظنا بل المدلول يعلم بتفاوت الدليل قوله فالاولى
ان يقال الخ قد عرفت انه لا حاجة الى هذا الاولى لما اجاب بعض الشراح
لكن لما اجاب بجواب هم قال فالاولى الخ قوله هذه علة وهي قوله او لان
الثلثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من الخصوص الى
الى العموم قوله الا وجه كلام واقع وهو قول المص والاصل الرابع القياس

قوله لا علة مطردة بان يدور الحكم معها وجودا وعدما حتى يرد عليه السؤال وهو قوله فان قلت على هذا ينبغى ان يعد الاجماع بالذكر قوله وبآثار الصحابة والتابعين الذين راجعوا الصحابة في فتواهم ونحو ذلك كالاستصحاب او قاعدة كلية او اصل باب قوله قد قصها اى اخبر بانها شريعة من قبلنا من غير انكار ونسخ فيلزمنا على انها شريعة لرسولنا فيكون داخلة فى الكتاب والسنة والتعامل ملحق بالاجماع فيكون داخلا فيه والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدليلين كان فى الاصول الثلثة فان القطعى يقدم على الظنى كالمتواترة يقدم على الآية المؤولة والاجماع يقدم على الظنى من الكتاب والسنة وقطعى الكتاب اقوى من ظنيها ظنية فيكون داخلا فى احدها والعمل بالقوى عمل بالسنة فيكون داخلا فيها والعمل بالآثار راجع الى السنة ايضا والعمل بقاعدة كلية او اصل باب راجع الى القياس قوله ووجه الحصر قيل والاحسن في وجه الحصر ان الادلة الشرعية لا تخلو اما ان يكون قول الشارع او قول غيره والاول اما قول الله او قول الرسول وقول الله تعالى هو الكتاب وقول الرسول هو السنة والثانى لا يخلو اما ان يكون قطعيا او ظنيا والاول هو الاجماع والثانى هو القياس وفيه شئ لان الاجماع ليس كله قطعيا والقياس ليس كله ظنيا قوله ان كان من عنده ح لا يقال السنة ايضا من الله تعالى فلا يدل على الحصر لانا نقول المراد عبارة الدليل الذى هو حجة فى حقنا وعبارة ليست من الله تعالى بخلاف الكتاب فثبت الحصر قوله والاولى ان يستدل عليه بالاستقراء واعلم ان الحصر عبارة عن ايراد الشئ على عدد معين وهو اما عقلى مردد بين النفى والاثبات بجزم العقل بملاحظة مفهومه بالانحصار كحصر التصور فى الواجب والممتنع والممكن واما استقرائى اى مستند الى التتبع والاستقراء سواء كان فى الجزئيات كانحصار ابواب العلم فى الثلثة واصول الفقه فى الاربعة المذكورة والدلالة القطعية فى الثلثة والحيوان فى انواعه او فى الاجزاء كانحصار جسم المركب فى اجزائه من العناصر الاربعة عند القائل بتركبه منها واما جعلى كحصر مصنف مسائل الفن الذى صنف فيه فى عدة ابواب تقتضيه المناسبة التى وقعت فى خاطره وليس المراد بالاستقراء ههنا المنطقى المقابل للتمثيل والقياس اذ هو الاستدلال باحكام الجزئيات على حكم الكلى بل اللغوى اذ المقصود من القسمة تحصيل الاقسام لا تعدية حكمها الى مقسمها فانها تتصور بدون تحصيلها ومعرفة احكامها هذا وانما كان

الاولى

مطلب فى بيان حصر الادلة

ويمكن ان يدفع بان هذا باعتبار الاصل وما ثبت من الورود بالعارض ١٢ منه

مطلب بيان حصر المدارس السليمة والخبر الصادق والعقل ١٢ منه

الاولى فى هذا المقام الاستدلال على الحصر بالاستقراء لان الدلائل الدالة على الاصالة لم تقسم الا على هذه الاربعة لا ان العقل يوجب حصرها على الاربعة لان المنع يرد على القسم الاخير فى نظر العقل بخلاف الاستقرائى واعلم ان الاستقراء على قسمين تام وناقص فالاول هو ان يكون الاستدلال بجميع جزئيات الكلى عليه وهو يفيد اليقين والثانى ان يكون الاستدلال ببعض الجزئيات وهو لا يفيد اليقين لجواز ان يكون حال البعض الذى لم يستقرأ بخلاف حال البعض الذى استقرأ ويسمى ناقصا والاول يسمى كاملا قوله وهو فى اللغة اسم للمكتوب ان قيل فينبغى ان يكون صيغة كالمكتوب قلنا فى العبارة اشارة الى انه من الاسماء المشبهة بالصفة كالاله والامام لا من الصفات كالمكتوب ونحوه قوله غلب فى عرف الشرع على كتاب الله تعالى الخ الموهم من اطلاق كتاب الله تعالى ومن القبيل لكتاب سيبويه ان يكون المراد بكتاب الله مجموع ما بين الدفتين ولا يدفعه مجرد احتمال كون القبيل لكتاب سيبويه فى مطلق الغلبة مع قطع النظر عن الكلية والجزئية فليس هذا على ذكر منك فانه نافع فيما سيأتى قوله القرآن فى اللغة مصدر اى بمعنى القراءة فان قيل كما ان القرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة كذلك الكتاب فى اللغة مصدر بمعنى الجمع سمى به المفعول للمبالغة صرح به شراح الهداية وغيرهم فما وجه قوله وهو فى اللغة اسم للمكتوب قلت هو مذهب البعض وذهب بعضهم الى انه تعالى كاللباس بمعنى المفعول وهو المنقوش ثم اطلق على العبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب وذكر البيضاوى والشارح اختار الثانى لعدم النقل فيه قوله غلب فى العرف العام على المجموع الخ الموهم ايضا من اطلاق لفظ المجموع المعين ومن قوله وهو فى هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب ومن قوله فيما يأتى لانه مجموع مشخص ان يكون المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين وانما قال فى العرف العام لانه غلب فى عرف اهل الشرع على مقدار تسع آيات على ما ذهب اليه الامامان قوله وهو فى هذا المعنى اشهر يعنى لفظ القرآن فى المجموع المعين المذكور اشهر واظهر من لفظ الكتاب اما انه اشهر فلكثرة الاستعمال فيه وندرة استعمال الكتاب فى سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل فى الوضع الا فيما ذكرنا واما انه اظهر منه فلان الانتقال من القرآن الى المقروء اظهر من الانتقال من الكتاب الى المقروء ولان الملابسة بين المصدر والمفعول وهما القرآن والمقروء اقوى من الملابسة بين النقوش والالفاظ والانتقال من المصدر الى المفعول اظهر

مطلب الاستقراء على قسمين تام وناقص ١٢

تأمل

اسماء مشبهة بالصفات

مطلب تأمل

ذكر على الوجه التفصيل المشروح في اول حاشية التلويح ١٢

من الانتقال عما وضع للمنقوش وهو الكتاب الى الالفاظ والمراتب الاكثرة والاظهرية صح تعريف الكتاب بالقرآن كما الغضنفر بالاسد ثم تعريفه بالباقي والفرق بين التعريف والتفسير ان التفسير تعريف لفظي بان يفسر شيء بلفظ اظهر منه كما ذكرنا والتعريف يشمل الحد والرسم لانه ان ذكر جميع الذاتيات فهو حد تام وان ذكر بعضها فحد ناقص وان ذكر جميع العرضيات فقط فهو رسم تام والا فناقص قوله لان المجموع تعريف الكتاب اي مع كون القرآن بمعنى الكتاب كما ذهب اليه البعض حيث قال القرآن عنزلة الجنس وباقي الكلام قيوده كالفصل فلا يرد الايراد الاول صرح المص بحرف التفسير الدال على الاتحاد قبل ان دخل لحرف التقسيم في ازالة الوهم المذكور بل الحق انه لو اسند الازالة الى اللفظة هو كان اقرب فتامله قوله حتى يلزم ذكر المحدود في الحد بيان ذلك ان ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لانهما اسمان لشيء واحد فتعريف احدهما تعريف الآخر فاذا جعل المجموع تعريفا للكتاب يلزم منه تعريف القرآن بكونه معرفا وقد جعله من جملة المعرف فيلزم ذكر المحدود وهو القرآن والمكتوب لان المراد بالكتاب المكتوب في الحد وهو مجموع فالقرآن في ذكر المحدود في الحد ممتنع لانه يلزم منه توقف الشيء بنفسه وهو لا يجوز لان موقوف الشيء يجب ان يكون العلم به سابقا على العلم بالموقوف لان العلم بالموقوف سبب للعلم بالموقوف والسبب سابق على المسبب واذا كان كذلك فلا يجوز توقف الشيء بنفسه والا يلزم ان يكون العلم به قبل العلم به فيلزم تقدم الشيء على نفسه فان قلت كل تعريف يلزم منه توقف الشيء بنفسه لان الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات المحدود ومجموع الاجزاء الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف له بنفسه وهو محال قلت الفرق بين الحد والمحدود بالاجمال والتفصيل فدلالة الحد على الاجزاء الماهية بطريق التفصيل ودلالة المحدود عليها بطريق الاجمال وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء يحضر في الذهن على وجهين احدهما على سبيل الاجمال بان يحصل جميع الاجزاء وجودا واحدا وهو بهذا الاعتبار هو المحدود وثانيهما على سبيل التفصيل بان يحصل لكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حد فلا يلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال التعريف بجميع الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف الشيء بنفسه وبيان ذلك ان الموقوف الماهية بجميع الاجزاء معناه ان تصورات جميع الاجزاء تتقدم تصور جميع الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء هذا واعلم ان الحد ومثله التعريف الشيء حقيقي ورسمي ولفظي والحقيقي ما انبأ عن ماهية الشيء وحقيقته ومن شرطه ان يذكر جميع

ذاتيات المحدود كقولك في حد الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق والرسمي ما انبأ عن الشيء بلازم له مختص به كقولك الانسان ضاحك منتصب القامة عريض الاظفار بادي البشرة واللفظي ما انبأ عن الشيء بلفظ اظهر عند السامع من اللفظ المسئول عنه مرادف له كقولك العقار الخمر والغضنفر الاسد لمن يكون الاسد والخمر اظهر عنده من العقار والغضنفر ومن شرط الاول والثاني الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد وهو جعل المحمول موضوعا والموضوع محمولا مع بقاء الكيفية وهذا المسمى عند المنطقيين بالعكس المستوي كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق انسان وهذا اخذ من قولهم كل ما صدق المحدود صدق الحد فانه عكس بقولهم كل ما صدق الحد صدق المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي فنفسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد وحاصل المعنيين واحد وهو كون الحد جامعا لافراد المحدود وان كان بين نفسيهما فرق فالعكس في الحد تحقيق مساواة الحد للمحدود ثم ذكره المص ليس بحد حقيقي لانه لم يتعرض فيه للاعجاز وهو منه وان الكتاب على ما هو متعرف في محله وذكر في النقل والكتابة وهما فالقرآن تعريف اسمي للكتاب لانه مرادف له والمنزل الخ تعريف رسمي للقرآن فان قلت اذا كان القرآن علما مرادفا للكتاب فهو اشهر مسماه منه فكيف صح تعريفه بالعلم وتعريفا رسميا قلت لا يبعد ان يكون بالشيء والعلم موضوعان لشيء فيان يعامل كل بما يليق به والقرآن كذلك فان له موضوعين اي وقد عرفت وانه وقع التعريف الاسمي وكل منهما اي للكل والجزء الاستدلالي وهو غرض الاصولي وانه وقع التعريف الرسمي واعلم ان تعريف القرآن بما ذكره بالنقل الى ما بعد عصر النبي عليه السلام والى كونه دليل الحكم واما تعريفه مطلقا فهو الكلام المنزل للاعجاز قوله مصدر بمعنى المقروء فيكون حينئذ يشمل كل مقروء وباقي الكلام فصلا قوله كما توهمه البعض اراد به صاحب الكشف ومن تابعه من شراح اصول فخر الاسلام وغيرهم قوله لانه مخالف العرف اي بكون القرآن بمعنى المقروء مخالف للعرف لان المتبادر منه عرفا المستعمل كلام اسمه بعيد عن الفهم لان المفهوم اغا هو المعنى العرفي بواسطة العرف وقيل لانه مجاز والاستعمال المجاز في التعريف غير

شايع ويجاب بانه توقيف رسمي واستعمال المجاز فيه جائز فالاولى
ما ذكره الشارح في تعليل عدم القرآن مصدرا بمعنى المقروء كذا في التلويح
فيه القضاء والمشايخ وان كانوا لا يناقشون في ذلك للاانه لا وجه لحمل كلامهم
عليه مع ظهور وجه الصحيح المقبول عند الكل انتهى ولك ان تقول لا نسلم
ان كون القرآن بمعنى المقروء خلاف الوجه الصحيح لان ذلك مشهور في الكلام
شايع في اللغة ظاهر عند قرينة تدل عليه كما ترى البعض فذلك لا عتبار ان
الظهور ليس بشرط عند الكل وفائدة العدول في التلويح التقوى والاعتناء
لان المقروء اما ان يكون للتبري من المقروء اليه او التقوي قوله صفة كاشفة
اعلم ان الاصل في الصفة التخصيص في النكرات والتوضيح في المعارف
ثم يتفرع على ذلك الفروع وجوه مثل البيان والكشف في حقيقة الموصوف
ومجرد الثناء والتعظيم وما يضاهي ذلك كالذم والتحقير والتاكيد فالوصف
ان كان مبينا ماهية الشيء بان يكون وصفا لازما مختصا به يسمى صفة كاشفة
وان كان وصفا مغايرا خارجيا يسمى صفة مخصصة والاول اما يكون لتمييز الشيء
عن بين الماهيات المختلفة واتضح من متفقها والاول كقولك الجسم
الطويل العريض العميق يحتاج الى فراغ يشغله فلا يخفى ان الوصف بهذه الاشياء
كاشف عن ماهية الجسم فانه هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة والوصف
بالمنزل من هذا القبيل فانه كاشف لماهية القرآن ومثال الثاني زيد التاجر
عندنا فانه يحتمل التاجر وغيره فلما وصفه به رفع الاحتمال قوله وان لم يكن
معهودا في الخارج اي وان لم يتقدم ذكره في الخارج يعني قد يستغني عن تقدم
ذكر المعهود لعلم المخاطب به نحو خرج الامير اذا لم يكن في البلد الا امير واحد
وكقولك لمن دخل البيت اغلق الباب قوله وبه خرج سائر الكتب السماوية
فيه بحث فانه لو جعل القرآن هو المحدود وما بعده حده على ما نقل عن التلويح
واختاره فيكون قوله المنزل على الرسول جنسا وما بعده فصلا وذكر الجنس
في الحد انما يكون لبيان اصل الذات وتعيين جنسه من بين سائر الاجناس
لا الاحتراز به عن شيء فالاجناس اصول الماهيات والفصول تتميماتها والاحتراز
انما يناسب بعد تعيين الذوات فكيف يحترز بالمنزل عن سائر الكتب السماوية
ولذا قال بعض الشراح قوله المنزل على الرسول جنس يتناول المتلو وغيره
والوحي المتلو وغيره فلما قال المكتوب في المصاحف خرج المنسوخ تلاوته
وغير المتلو فلم يحترز بالجنس لكن يجوز الاحتراز بالجنس اذا كان بينه وبين الفصل

قوله اي ليس بجزء منه بل عدم فهم المراد مع ما فيه من النقلية عن ان الفاظ الاحاديث القدسية بمنزلة تامل

مطلب صفة كاشفة

مطلب قوله تحرزنا بليس

عموم من وجه فالمكتوب في المصاحف لا يشمل المنزل وغيره لانا نقول
المنقول متواترا اعم من المنزل وغيره فيكون بينه وبين المنزل عموم من وجه وهذا
كاف في الاحتراز بالجنس فالاولى ان يجعل الجنس وهو نفس المنزل فقط وهو
شامل للكتب السماوية والاحاديث القدسية وقولنا على رسولنا فصل اول
يخرج ما عدا القرآن من الكتب السماوية كالتورية والانجيل ونحوهما لانها المنزل
على رسولنا فيكون المخرج هو قوله على رسولنا فقط والى ذلك اشار بعض الشراح
قوله كما انزلت الفاظ القرآن تشبيه للنفي وهو متوازن اي ليس نزول الفاظها
كنزول الفاظ القرآن لان الفاظ القرآن انزلت للتحدي والاعجاز وليست
الفاظ الاحاديث كذلك فلم يكن منزلة على رسولنا بهذا الاعتبار فلذا اخرجها
بقوله على رسولنا فتامل انه يقول لا نسلم ذلك اجاب بان النظر في التعريفات
الى نفس اللفظ مع قطع النظر عن السياق والسباق ولا شك ان المنزل
على الرسول متناول لها فكيف يحترز عنها فالاولى اخراجها بالمكتوب
في المصاحف كما فعله بعض الشراح فتامل قوله وهو اي المصحف لان في جمع
مفرد امن قبيل قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى قيل لا يجوز ان يكون
من هذا القبيل لان الضمير راجع الى العدل المفرد الذي تضمنه يجب على ان الجمع
المحلى باللام يبطل عنه معنى الجمعية فالضمير معناه الجنس عند البعض وهو يرجع
الى الاول عند الاطلاق فيكون المصاحف في قوة المصحف قيل بانسخ
تلاوته اي يخرج بقيد المصاحف اذا لم يبق يجمع على معناه الجنسي ويكون ذكر
للمكتوب لمحض التعلق اما اذا بقي فلا بل انما يخرج بالمكتوب بان يكون اللام
للعهد اي المصاحف العثمانية ويكون الظرف هو المخرج لا ثبت بطريق الاحاد
والشهرة وقد يقال لا حاجة الى ذكر الظرف مع متعلقه لان ما يخرج بهما
يخرج بقيد التواتر ويجاب بان الاصل في القيود بيان الواقع والاحتراز
واقع قوله يلزم الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة او بمراتب والاول
يسمى دورا مصرحا والثاني دورا مضمرا قوله لان تصور المصحف يحتاج
لزوم الدور وتقريره ان ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن
ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن وماهية القرآن موقوفة على ماهية
المصحف لاخذه في تعريفه قوله والآي وان لم تهد لم تخرج عن تعريف
القرآن لا علما انه منزل على الرسول عليه السلام ومكتوب في المصاحف
المحلة مع انه ليس بقرآن فلم يطرد التعريف فلم يكن مانعا واذا لم يكن مانعا

القرآن ما نسخت تلاوته العرق توقيف

مطلب دور مضمر

مطلب دور مصرح

يحصل التعريف لوجود الحد بدون المحدود فكان توقف ماهية القرآن على ماهية المصحف ضروريا لذلك فلا يلزم الدور قوله قلنا تصور المصحف موقوف الخ تقرير رفع الدور ان القرآن له مفهومان جزئي وهو المجموع الشخصي الذي بين دفتي المصحف وكلي شامل للكل والجزء وهو الكلام المنزل الخ فتصور المصحف موقوف على تصور حقيقة القرآن بمفهومه الشخصي وهو مجموع ما بين الدفتين لانه اذا قيل لك ما المصحف فيقال الذي كتب فيه القرآن وهذا معروف عند كل احد فهو بديهي لا يتوقف على شيء والقرآن بمفهومه الكلي موقوف على تصور المصحف لاخذه في تعريفه فلا دور لاختلاف جهة التوقف لان ماهية المصحف انما هي موقوفة على القرآن بمفهومه الجزئي والموقوف على ماهية المصحف انما هو القرآن بمفهومه الكلي والحاصل ان الاصولي لا يعرف الا المفهوم الكلي ومعرفته وان توقف على معرفة المصحف لكن معرفة المصحف غير متوقفة على معرفته واما القرآن بمعنى المجموع الشخصي فمعرفة المصحف وان توقفت على معرفته لكن معرفته لا تتوقف على معرفة المصحف لانه معلوم موجود بين الناس لا تحتاج الى الكشف ورفع الالتباس هذا اذا جعل التعريف تعريفا للشخص كما فعله بعض المحققين اما اذا جعل تعريفا للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى البعض كما هو غرض الاصولي واختاره المص فلا دور لان معرفة المصحف غير موقوفة عليه بهذا الاعتبار وانما هي موقوفة عليه بمفهومه الجزئي لكن نظام كلام الشارح يدل على انه تعريف للمفهوم الجزئي كما اعلمناك سابقا وهو مناف لقوله بعد قولنا هذا التعريف من جهة مفهومه الكلي حقيقة لذلك فان قلت لم لا نفسر المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو فلا دور مطلقا لعدم ذكر المحدود في الحد قلت ذلك لا يرفع الدور لان الوحي المتلو عبارة عن القرآن فان قيل نفسر المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا قرآنا كان او جزءه وهذا هو المشهور المتبادر في السؤال الى هنا على ما هو موضوع اللغة ويخرج بمفهومه التوراة وسائر الكتب السماوية والاحاديث الالهية والقراءة الشاذة عن التعريف بقيد التواتر قلنا هو عدول عن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريف ولو قيل في جواب الدور المراد بالقرآن الماخوذ في تعريف المصحف معناه اللغوي لكان حسنا وهذا كثيرا ما يقع فانهم يأخذون المحدود في تعريف الحدود

في الكتاب اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا اولا دور لان المصحف معلوم الا ان في تعريفه نفس القرآن فلا نحتاج الى تعريف القرآن ونسبته الى ما كتب فيه تعريف ماهية الكتاب بل هو جواب اي كتاب تريد ولا يطلق على القرآن لان القرآن يطلق على الكلام الاولى وعلى المقروء فهذا تبين احد محتمليه وهو المقروء تدبر صحيح ٥

عليهم بالدور فيدفعونه بان المراد بالماخوذ في الحد معناه اللغوي وان كان الظاهر معناه الاصطلاحي فان قلت المكتوب في المصاحف حادث عند اهل السنة خلافا للحنابلة والقرآن كلام الله تعالى وهو ليس بحادث قلنا الحق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي ومعنى الاضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تأليف المخلوقين الا ان الاحكام لما كانت منوطة بالكلام اللفظي دون النفسي جعل القرآن اسما له واعتبر في تمييزه عن المعنى القديم فلذا عرفه ائمة الاصول بالمكتوب الخ قوله فان قلت الخ منشأ هذا السؤال جواب الدور قوله والتعريف انما يكون للماهية الكلية كالحيوان والانسان بخلاف الجزئي فانه لا يعرف لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة ونحوها كالتعبير عنه باسم العلم واتحاد التغير ذلك لان غاية الحد التام الاشتمال على مقومات الشيء بدون مشخصاته وتماثل ان يقول الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد الامرين وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخص على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلا يفيد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف فان ذكروا معها الوصفيات ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها مع بقاء الشخص فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معه الوصفيات المشخصات وهذه زوالها يزول المحدود ايضا اعني ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد والحق ان الشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير قوله لان الاصوليين يبحثون عن القرآن الخ قد تقدم ان القرآن مفهوما مشخصا في العرف العام وهو مجموع ما بين الدفتين فلا يطلق على الآية بهذا الاعتبار انها قرآن بل بعضه وان اطلق فمجاز ومفهوما كليا في عرف الاصوليين وهو دليل الفقه الصادق على الكل والجزء وذلك لانهم يبحثون عن القرآن من حيث انه دليل الحكم وذلك آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر وهذا المفهوم كلي لاشتراكه بين الكل وجزئه اشتراكا معنويا فيكون حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فالآية الواحدة يسمى

قلنا
نعم
فيه اختلاف نسخ
فلا يوجب عدم الحد
مطلب
للقرآن مفهومان ٥
نسخه

قرآنا حقيقة كالكل الا ان هذا التعريف ان ابقي على عمومه يتناول
حروف المباني وهي التي يتركب منها الكلم مع انها لا تسمى قرآنا لا عند
الاصوليين ولا عند الفقهاء لعدم تعلق غرضهم بها وان عدها القراء
قرآنا فوجب ان يراد بالمنزل ما دل على المعنى المفهوم ان الانزال ليس
الا لافادة ح لا يتناول حروف المعاني من القرآن وهي احد اقسام
الكلمة ويتناول سائر الكلمات وما فوقها من القرآن وهذا هو الموافق لغرض
الاصوليين لان بحثهم عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا
من حيث كونها دليلا شرعيا كما تقدم والدليل عندهم ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فهو لا يعطي حكم القرآن لكل كلمة او كلمتين
فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء ومن حرمة مسه على المحدث
وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم شرعي لكن ذلك امر آخر يتعلق
بنظر الفقيه لا الاصولي فتنبه لذلك قوله ولم يتعرض لكونه معجزا لانه
ليس بمشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز انما وقع بسورة او مقدارها
اخذا من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله واقصر سورة في القرآن ثلث
آيات والجزء يطلق على آية او بعضها فلم يكن مشتركا بين الاجزاء
يدل على ذلك ان الامام شمس الائمة السرخسي قال ان ما دون الآية
والآية القصيرة ليست بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعا فتأمل
والاعجاز عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان
بمثله من اعجزته جعلته عاجزا فلهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن
مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن
المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة
والصحيح ان اعجاز كلام الله تعالى هو كونه في غاية البلاغة ونهاية
الفصاحة قيل ان اعجاز القرآن عرضي لا ذاتي لان الذاتي ما كان داخلا
في حقيقة الشيء ومقوما له كالحيوان بالنسبة الى الانسان والعرضي ما كان
خارجا عنها كالضاحك بالنسبة الى الانسان ولا شك ان الاعجاز من
الصفات اللازمة للنظم باعتبار افادته المعنى خارجة عن حقيقته
فافهم وقد يقال ان معنى القرآن نفسه معجز لان الاطلاع عليه خارج
عن طوق البشر قوله المنقول عنه نقلا متواترا اه ولقائل ان يقول يلزم
الدور هنا لان النقل لا يتصور الا بعد تصور المنقول الذي هو القرآن

والمنقول

والمنقول متوقف على النقل لاخذه في تعريفه ويمكن ان يجاب بان هذا
دور سبقي لا دور تقدمي او ان المراد بالنقل الاول اللغوي والثاني الاصطلاحي
فلا دور قوله الالف واللام في الجمع للجنس اي الحكمي للعهد الخارجي هذا
مختار بعض الاصوليين وقال جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة ان
الالف واللام في الجمع يكون للاستغراق اذا لم يكن للعهد وسيأتي هذا في محله
ولئن سلم ان اللام للعهد وانها لم تسلب معنى الجمعية والمراد بالمصاحف
المصاحف العثمانية قوله فلا يخرج قراءته قول في المصاحف لان الجنس
ينصرف عند الاطلاق الى الادنى لتيقنه ويحمل الاعلى بدليله ولم يوجد هنا
دليل الكل قوله كونه للاحتراز اي كون المنقول عنه للاحتراز غير لازم اذ الاصل
في القيود ان يكون للتحقيق وبيان الواقع والاحتراز تابع صرح بذلك
سعد التفتازاني على ان مقام التعريف يقتضي زيادة التوضيح ورفع التوهم
ثم يرد قيد التواتر لذلك وقيل يجوز ان يكون هذا القيد احترازا عن التسمية
في اوائل السور وفيه تأمل قوله فاقطعوا ايمانهما وكذا صيام ثلثة ايام متتا
بعات قوله لانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر حتى فلم يحصل الاحتراز عنه بقوله
متواترا الا عند المشهور من المتواتر عنده ولكن فيه نوع شبهة لكونه آحاد
الاصل فنفاه بقوله بلا شبهة وفرقه بانه قراءة ابي بن مسعود تلقى
العلماء بالقبول والعمل بالثاني دون الاول فتعين ان الثاني مشهور
دون الاول قوله واما على قول غيره وهو من يقول ان المشهور قسم من الآحاد
او قسم بين المتواتر والآحاد فقوله بلا شبهة يكون تأكيدا وهذا الوضع
صالح للتأكيد لقوة شبه المشهور بالمتواتر وقيل انه للاحتراز عن المشهور على
قول غير الجصاص لانه لما كان المشهور لما كان متواتر الفرع يشمله قوله متواترا
لكن فيه شبهة لكونه آحاد الاصل فاخرجه بقوله بلا شبهة قوله ومما يرد على التعريف
اي على طرده التسمية فان الحد صادق عليها لانها مكتوبة منقولة بطريق التواتر
وليست بقرآن على ما هو المشهور من مذهب ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير
من كتب المتقدمين قال بعض المحققين واما التسمية على قول المتأخرين
فلا ترد على التعريف لان قوله بلا شبهة احتراز عنها يعني لان الخلاف يورث الشبهة
فلا يكون الحد صادقا عليها فتأمل قوله في اوائل السور يحترز به عن التي
في سورة النمل فانها قرآن بالاجماع قوله لانه لم يكفر جاحدها علة لعدم كونها
قرآنا لانها لو كانت قرآنا لوجب اكفار منكر قرآنيتها لانه انكار للقطعي كمنكر

مطلب تعريف الشبهة

قراءته الباقي ومنكر احد الاركان واللازم باطل لان الاجماع على عدم الاكفار
واذا ابطل اللازم بطل الملزوم وفيه نظر اذ لا يلزم من عدم اكفار منكرها
عدم كونها قرآنا لان انكار القطعي انما يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة قوية
بحيث يخرج الحكم عن حد الوضوح الى حد الاشكال وههنا كذلك لقيام
الادلة من الطرفين في زعمهما والمراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس بدليل
ويكون اعتقاد الخصم ويقوى قوتها وفسادها بحيث لا يطلع عليه الا باتقان
النظر مثلا دليل الشافعية في هذه المسألة وهي كون البسملة آية من الفاتحة
ومن كل سورة شبهة عند الحنفية بمعنى انه ليس بدليل في الواقع لكن
الشافعية جعلوه دليلا في الواقع لعدم اطلاعهم على عدم دلالته على مطلوبهم
لقوته عندهم لخفاء ظهور فسادها حتى احتاجوا الى امعان النظر ودليل
الحنفية بالعكس عند الشافعية واذا قوي عند كل فريق الشبهة في الطرف
الآخر لا يلزم التكفير قوله انها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهب هذا ما ذهب
اليه المتأخرون من ان الصحيح من المذاهب انها في اوائل السور آية من القرآن
وان لم يكن من السور فان قلت فعلى هذا لا يكون فيها شبهة قلت بل فيها
شبهة ايضا لكن الشبهة التي هنا غير الشبهة التي هناك كما سنذكرها قوله
انزلت للفصل بين السور كما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان لا يعرف ختم سورة والابتداء باخرى حتى نزل عليه
جبرئيل ببسم الله الرحمن الرحيم في اول كل سورة رواه ابو داود والحاكم
فان قلت هذا يلائم مذهب الشافعي فان تكرر النزول يقتضي تعدد القرآنية
قلت القول بتكرره لا يقتضي القول بتعدده كيف وقد قيل بتكرر نزول
الفاتحة ولم يقل احد بتعدد قرآنيتها قوله ولهذا كتبت بخط على حدة علة
لكونها انزلت للفصل وعلى بعض الشراح ما قاله المتأخرون من انها آية في
اوائل السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار مع
المبالغة بتوصيتهم لتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين وقد نقل
ومع ذلك لا يفيد القطع بما قاله المتأخرون بل الظن حتى يرد ابن الحاجب قوله
وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة جواب عن تقبل لو كان قرآنا على الصحيح
من المذهب لوجب اكفار من انكر قرآنيتها لكونه منكرا للقطعي واللازم باطل
لان الاجماع على عدم الاكفار لمكان الشبهة في كونها قرآنا لاختلاف الآثار واقوال
العلماء فان مالكا يقول انها ليست من القرآن الا في النمل فانها بعض آية فيها

وذلك

وذلك يورث الشبهة ومثل هذا يمنع التكفير وقد تقدم بيان الشبهة المانعة
من الاكفار قوله ولم تجز بها الصلوة جواب عن سؤال مقدر تقرير السؤال ظاهر
واما تقرير الجواب فهو ان وجوب قراءة القرآن يثبت بيقين لا شبهة فيه
ولا يتأدى الا بقرآن لا شبهة في كونه آية تامة والتسمية ليست كذلك
لان الصحيح من مذهب الشافعي انها مع ما بعدها الى راس الآية آية تامة
فاورث ذلك شبهة في كونها آية تامة فلا تتأدى بها الفرض المقطوع وهو
القراءة وهذا الجواب على الصحيح من الرواية والا فقد ذكر التمرتاشي في شرح
الجامع الصغير انه لو اكتفى به يجوز الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله لكن الصحيح
هو الاول قوله للشبهة الاختلاف الفرق بين الخلاف والاختلاف ان
الخلاف ما لم يكن مستندا الى دليل والاختلاف ما استند الى دليل ولذا ينفذ
القضاء بالحكم في الثاني دون الاول قوله واما قراءة الجنب والحائض فانما
جازت لقصد التيمن جواب ايضا وكل من السؤال والجواب ظاهر فان قلت
لم لا يجوز ان يكون هذا الجواز للشبهة المذكورة ايضا قلت تلك الشبهة
لا تورث هذا الجواز لان المقام مقام الاحتياط فالاحوط هنا تركها فان قيل
فينبغي ان لا يقيد بقصد التيمن والتبرك جوازها لانها ايضا مناف
للاحتياط قلنا مقارنة القصد لا تورث عدم الشبهة بل تخرجها عن القرآنية
قطعا لانها مما يختلف بالاعتبار وتعدد الحيثية لا بد من اعتباره فيما يختلف
بيان ان المراد ان اطلاق الاسم المعرف على ما صدق عليه المعرف انما يكون من حيث
تحقق هذا التعريف فيه وصدقه عليه فقولنا الحمد لله رب العالمين انما
يكون قرآنا لو اعتبر فيه القيود الثلاثة المنزلية والمكتوبية والمنقولية
بالتواتر فاذا قيل ذلك شكرا لم تكن الثلاثة معتبرة فيه فلم يصدق المحدود
وهو القرآن لعدم صدق الحد عليه قوله وهو اسم للنظم والمعنى المراد النظم والمعنى
القديم كما يلوح من عبارة التلويح واعلم ان المص جعل الكتاب اسما للنظم والمعنى
وصاحب المنتخب جعله النظم والمعنى وبينهما تناف كما قال بعض الشراح وما جعل
القرآن معنى المص وقال هو اسم للنظم والمعنى باقي ام الاسم او قيل هو النظم والمعنى كما
قاله صاحب المنتخب لان المعنى لما كان صورة عقلية لا يجوز جعله مقروا او جعل
المقرو باشتماله انتهى وفيه نظر لانه على ذلك التقدير يجوز تسمية المعنى وليس اسما
للنظم لان المقرو حقيقة النظم لما هو اسم له فليتأمل قوله وقد ذكر النظم دون
اللفظ الخ فان قلت كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم يطلق على النثر

مطلب يجوز الصلوة بالتسمية

مطلب الفرق بين الخلاف والاختلاف

فى كل منهما سوء ادب فينبغى الاحتراز عن كل منهما قلت اطلاق النظم على
الشعر ليس بالنظر الى الاصل بل بالنظر الى العارض فان حقيقته جمع اللآلى
فى السلك ثم استعمل فى الشعر مجازا لافتقاره الى حسن ترتيب ليحصل الوزن
بخلاف اللفظ فانه حقيقة فى الرمى ابتداء فكان استعمال النظم اولى رعاية للادب
واشارة الى تشبيه كلمات القرآن بالدرر ففيها استعارة لطيفة وللقائل
ان يقول المشبه به لابد ان يكون اعلى مرتبة من المشبه فى وجه الشبه حتى يصح
التشبيه ولا يمكن القول بهذا فى هذا المقام فالاولى فى تعليل العدول عن اللفظ
الى النظم رعاية للادب فقط **قوله** وانما ذكر اللفظ الخ جواب سؤال بان يقال
قد علم فى ذكر النظم دون اللفظ رعاية للادب فهذا لا يتم لانه ذكر اللفظ
فى تعريف الخاص وغيره فلو كان العدول من اللفظ الى النظم لما ذكره ثم لم يذكر
اللفظ فى تعريف الخاص وغيره لانها من اقسام القرآن وتقرير الجواب
ظاهر من الشرح وقوله مطلقا اى سواء كان من الكتاب او السنة **قوله** كذا فى
شرح المنار الانوار وجامع الاسرار الانوار وجامع الاسرار بدل كل من كل
من الشرح والانوار للشيخ اكمل الدين شارح الهداية وجامع الاسرار للكاكى
شارح الهداية ايضا **قوله** وللقائل ان يقول اعتراض على ما ذكر فى هذين الشرحين
حاصله ان يقول ما ذكرتم من جواب السؤال المقدر لا يتم لانا لا نسلم انه تعريف
للخاص مطلق بل تعريف لخاص القرآن لان النظم هو المقسم المقسم انما هو
اقسامه لا غيره فلم يتم توجيه العدول من اللفظ الى النظم رعاية للادب ويمكن
ان يقال التوجيه المذكور صحيح وانما ذكر اللفظ فى تعريف الخاص وغيره لان
المراد منه المفردات لا المركبات فلا يصح استعمال النظم فيه بل يتعين استعمال
اللفظ لشموله والمركب بخلاف النظم لاختصاصه بالمركب كما سنذكره **قوله**
فالاولى ان يقال اطلاق اللفظ والنظم جائز على السواء لان كلامنا فى
المكتوب فى المصاحف لا المعنى القائم بذات الله تعالى يعنى ذلك انما يكون
باللفظ الحادث فلا فرق بين اطلاق اللفظ والنظم والحاصل ان مراد القوم
بالنظم فى هذا المقام هو اللفظ حيث يقسمونه الى الخاص والعام والمشترك
ونحوه لان الموصوف بها اللفظ دون النظم واختيارهم النظم عليه رعاية
للادب نظرا الى الاصل كما بيناه وتنبيها على ما فى النظم من حسن الاستعارة
والاشارة الى ... الالفاظ وتناسق المعانى بخلاف اللفظ وانما قيدنا
بهذا المقام لان النظم يطلق ويراد به الشعر والمعنى المصدرى واللفظ

المترتب

انوار للشيخ اكمل الدين شارح الهداية

جامع الاسرار للعلامة الكاكى شارح الهداية

تم

غاية تم

المترتب المعانى المتناسق الدلالات فليسا هما على السواء فى حد ذاتهما
فاطلاق الشارح التسوية فيه تأمل الا ان يقال مراده التسوية هنا **قوله**
لا المعنى القائم ظاهره انه لو كان كذلك لكان اطلاق النظم متعينا دون
اللفظ وفيه بحث لانه كما لا يصح اطلاق اللفظ على المعنى القديم كذلك
لا يصح اطلاق النظم على جميع اطلاقاته عليه وانما يطلق على اللفظ الحادث
المؤلف لكن ذكر فى شرح العقائد ان الكلام اللفظى يعبر عنه بالنظم المسمى
بالقرآن المركب من الحروف والجواب انه مجاز من باب تسمية المدلول
باسم الدال وانما قال لان كلامنا فى المكتوب الخ لان غرض الاصوليين
الاستدلال بالقرآن على الحكم الشرعى وذلك انما يكون باللفظ الحادث
الدال على المعنى القديم دون المعنى القديم المجرد والتحقيق ان القرآن اسم
مشترك بين الكلام النفسى القديم وبين اللفظى الحادث المؤلف فيكون
حقيقة فيهما **قوله** ولم يرد به ابتداء كلام لا تعلق له بذكر الاولى **قوله** بل نظم
دال على المعنى يعنى المراد بقولهم انه اسم للنظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا
مكتوبا فى المصاحف منقولا صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى
ومقصود المشايخ من قولهم هو اسم للنظم والمعنى جميعا رفع التوهم الناشى من قول
ابى حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية فى الصلوة ان القرآن عنده
اسم للمعنى خاصة وهذا معنى قوله وفيه رد لمن زعم الخ فان قيل القول بانه
اسم للنظم الدال على المعنى يرفع ذلك ايضا قلنا نعم لا انه مشعر بعدم كون
المعنى ركنا اصليا فلا يلائم غرض ابى حنيفة والمقصود توجيه كلامه فلا قيل
لا وجه لكونه ركنا فضلا عن كونه ركنا اصليا لما عرفت من ان معنى النظم
والمعنى النظم الدال على المعنى فيخرج المعنى بالضرورة قلنا لما كان المقصود
من وضع اللفظ افادة المعنى كان المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة اليه
فاعتبر كيفية اللفظ نظرا الى الظاهر والمعنى نظرا الى الحقيقة ورجحان الحقيقة
على الظاهر اعتبر المعنى ركنا اصليا **قوله** وفيها اى وفى قوله وهو اسم للنظم
والمعنى **قوله** وهو مذهب ابى حنيفة متعلق بمن يزعم لانه ابتداء كلام ولو قال
عند ابى حنيفة لكان اظهر فتأمل **قوله** فقال اى المعنى بهذه اللغة تسمى فارسية
الفصيحة لكونها تفصح عن شرط مقدر والتقدير اذا كان كذلك وهو ان
بعضهم زعم ان المعنى المجرد قرآن فنقول وهو اسم للنظم والمعنى اى وقول علمائنا
جميعا رد لذلك الا ان ابا حنيفة لم يجعل النظم ركنا لازما فى جواز الصلوة

اقول ما ذكره لا يوجب كون الموقوف خاص القرآن ولو سلم لكنه لا يوجب ترتيبه من حيث انه خاص القرآن
بل التعريف من حيث انه خاص ليشمل خاص السنة ايضا بما سنذكره فى اوله فى قول المص فى اول باب السنة الاقسام
التى سنذكرها ثابتة فى السنة وكذا قول المص فى تعريفه فى آخر التقسيم فكذا السنة تنقسم على هذه
الاقسام الثابتة على ان قوله فى تعريف الخاص وهو كالجنس ... ... بناء على كون
الموقوف خاص القرآن فتأمل فانه دقيق

تم

مطلب القرآن اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم وبين اللفظى الحادث المؤلف

قوله جواب سؤال مقدر تقريره ان قولهم القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا ... القرآن عبارة عن ... على النظم والمعنى لا المكتوب فى المصاحف ... فاجاب بانه لم يرد به الخ كذا افهم فى بعض شروح البزدوى

فارسية فصيحة

فاصة بل اعتبر المعنى فان مبنى النظم على التوسعة والى اصلان سقوط لزوم النظم
عند ابي حنيفة رخصة اسقاط كمسح الخف رخصة الاسقاط لا تختص بالعذر
كذا قيل وفيه بحث لانا لا نسلم كون هذه الرخصة رخصة اسقاط بل رخصة
ترفيه وتخيير كيف ولو كان كذلك لما جاز العمل بالعزيمة فان من احكام
رخصة الاسقاط ان يأثم العامل بالعزيمة كما في المسافر المقيم ولا يشرع
غسل الرجل للماسح على الخف ما دام متخففا وههنا ليس كذلك اذ لو قرئ
بالعربية يجوز ويسقط الفرض بالاجماع بل هو اولى لسلامته عن الخلاف
فتأمل وفي قوله في جواز الصلوة اشارة الى ان فيما سواها من الاحكام كوجوب
اعتقاد كون النظم منزلا وحرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة
والاعتبار على القراءة بها النظم لازم كالمعنى فان قيل على قول المتأخرين
يجب سجدة التلاوة اذا تلاها بالفارسية ويحرم مس مصحف كتب
بالفارسية للجنب والحائض وقراءة القرآن بالفارسية عليهما فقد جعل
النظم غير لازم وفي ذلك ايضا فلا يصح قول الشارح في حق الصلوة قلنا
الشارح بنى كلامه على رأي المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك
والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيامها مقام الركن الاصلي وهو المعنى
قيل الخلاف في الفارسية لا غير لانها قريبة من العربية في الفصاحة فاما
القراءة بغيرها فلا يجوز بالاتفاق والصحيح ان الخلاف فيما عدا العربية
مطلقا قوله والاصح انه رجع عن هذا القول كما روى نوح بن ابي مريم
عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا لانه وصفه
بالعربي قيل فيه نظر لان الرجوع ان ثبت عن ابي حنيفة فلا حاجة الى الاستدلال
وان لم يثبت فلا يفيد قوله لان وصف المنزل بالعربي لانه كما وصفه
بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين وقول لسان عربي ليس بقاطع في
تعلقه بالمنذرين ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز القراءة بالفارسية وبالنظر
الى قوله لفي زبر الاولين يجوز واعمال الدليلين ولو بوجه اولى من اعمال
احدهما فيحمل قوله لفي زبر الاولين على حالة الصلوة لانه حالة المناجاة
والاشتغال بالنظم خاص بمذهب الرقة ويحمل الاول على تقدير تعلقه
بمنزل على غير حالة الصلوة واقول الرجوع لم يثبت يقينا بل نقله واحد
من العلماء وان كان هو الاصح فاحتيج بالضرورة الى بيان وجه كل
من القول اولا والرجوع ثانيا واما قوله لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه

في زبر الاولين

والاصح انه رجع اي قولها قال فخر الاسلام لان ما قاله مخالف لكتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل العربي وقال ابو اليسر هذه المسئلة مشكلة لا تنفع لاحد ما قاله ابو حنيفة وقد صنف الكرخي فيه تصنيفا طويلا واثبت بدليل ثاقب
صح

في زبر الاولين ضعيف لانا سلمنا انه وصفه بكونه في زبر الاولين
لكن لا يجب كون معناه فيها لان ذكر القرآن الذي هو عبارة عن النظم الذي
هو دال على المعنى وارادة مجرد معناه خلاف الظاهر ولذلك قال صاحب الكشاف
وقيل ان معانيه فيها ثم قال وليس بظاهر بل الظاهر ان ذكره مثبت في الزبر
فانه وان كان مجازا لكنه لشهرته كاد يلحق بالحقيقة اذ يقال فلان في دفتر
الامير ولا يفهم منه الا ثبوت ذكره فيه ومنه قوله تعالى وكل شيء فعلوه في الزبر فان
الثابت في دواوين الحفظة ليس نفس الاعمال بل ذكرها فاضمحل بذلك
ما ذكره بقوله ولئن سلم الخ قوله لانه يلزم منه بطلان تعريف القرآن الخ
تقريره ان الامام بعد ما لم يجعل النظم لازما في حق الصلوة واقام العبارة
الفارسية مقامه لا يخلو اما ان يكون العبارة الفارسية قرآنا او لا فان كان الاول
بطل تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف ولا منقولة
عن الرسول عليه السلام وان كان الثاني يلزم جواز الصلوة بلا قراءة واللازم
باطل وجوابه انا نختار الاول واللازم انما يلزم ان لو لم يعتبر الامام الفارسية
خلفا للنظم وليس كذلك لانه اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول
فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا فتدخل
الفارسية في التعريف ونختار الثاني واللازم المذكور يلزم ان لو تعلق جواز
الصلوة بقراءة القرآن المحدود وليس كذلك بل هو متعلق بمعناه ويحمل قوله
تعالى فاقرؤا ما تيسر على وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لابي حنيفة
فان قيل يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ القرآن حقيقة في النظم
العربي المنقول مجاز في غيره اجيب بانه من قبيل عموم المجاز اذ المراد ما يتناوله حقيقة ثبت
الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى كما ذكره
بعض المحققين ورد بان ان تقول الزيادة على الكتاب لا يجوز لا بها ولا بمعنى النسخ
واجيب ان الزيادة انما يلزم ان لو كان اللفظ قطعيا في مدلوله وههنا ليس
كذلك لان اكثر اهل التفسير على ان المراد بالقرآن الصلوة لا معناه الظاهر
والمعنى والله اعلم افعلوا ما تيسر من الصلوة ولو سلم ان المراد ذلك فهو عام
مخصوص البعض وهو ما دون الآية فيكون ظنيا فيجوز تخصيصه بخبر الواحد
والقياس لا يجاب بعض المشايخ على كل واحد من الشقين اما عن
الاول فبان يقال نختار انه يكون قرآنا قوله يبطل التعريف قلنا بطلانه
لا يضر ابا حنيفة لو جود القرآن في زمن النبي عم مع عدم جواز هذا الحد وتو زيع

لكن لا يلزم الخ

بالقياس

يجوز الجواز

بالنسبة الى ما ذهب اليه ان يقال القرآن هو ما نزل به جبريل عم على قلب محمد عم ولم ينسخ نظمه واما عند ابي حنيفة فبان يقال بجنايته ان لا يكون قرآنا قوله لزم جواز الصلوة بلا قراءة قلنا جواز الصلوة لاشتماله على معنى القرآن بطريق الترجمة لا التفسير بالحاقه بالمنصوص عليه دلالة فان وجوب القراءة باعتبار التذكير والترغيب والمترجم مثل المنصوص بالنسبة الى اصله فيلحق به قوله في المتن وانما تعرف احكام الشرع قيل كان الواجب ان يقول وما يتعلق بها لكن لما ذكر الاحكام وهي دالة على العلل والاسباب والشروط بالالتزام اختصر الكلام تعويلا على انه الاذكياء قوله المتعلقة بالقرآن احترز به عن الاحكام المتعلقة بالسنة فان معرفتها لا تتوقف على معرفة اقسامها قوله واحترز به اي بقول احكام الشرع الخ لا يقال ليس شيء من القرآن لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد حقيقته وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض من احكام الشرع وهي متعلقة بجميع عبارات القرآن فكيف يصح الاحتراز لانا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لم يثبت معرفتها بالجميع بل تثبت ببعض النصوص من الكتاب او السنة فيصح هذا الاحتراز قوله والمراد بالحكم ● هنا المحكوم به اعلم ان الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى آخر اي نسبة اليه بالايجاب والسلب وفي اصطلاح الاصوليين على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وفي اصطلاح المنطقيين من اهل المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهذا الاخير ليس مرادا هنا والظاهر ان المراد بالحكم هنا المحكوم وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة فهو من اطلاق المصدر على المفعول كاطلاق الخلق على المخلوق والشرع اما بمعنى الشارع فيكون المعنى محكومات الشرع اي الآثار الثابتة فيه بخطابه تعالى او بمعنى الشريعة والدين الحق فيكون المعنى محكومات الدين اي المعاني الثابتة فيه بخطاب الله تعالى ويجوز ان يكون المراد من الحكم خطاب الله تعالى والشرع بمعنى الشارع فيكون المعنى خطاب الشارع ويجوز ان يكون المراد به اثبات شيء الى شيء او سلبه عنه والمراد بالشرع هو المعنيين فيحتمل المعنى اما الى قولنا انما يعرف ايجابات الشرع وسلوبه معرفة اقسامها وانما

الى قولنا

الى قولنا انما يعرف ايجابات الشرع وسلوبه التي اثبتها الله تعالى فيه وسلبها بخطابه تعالى بمعرفة اقسامها وعلى كل تقدير هو قصر قلب قصر فيه معرفة الاحكام الشرعية والدين المشروع المستفاد من الكتاب العزيز على معرفة اقسام النظم والمعنى وقد ادخل المص الباء على المقصور عليه عملا بالكثير الغالب قوله اي اقسام النظم والمعنى وذلك لان معرفة هذه الاحكام التي تثبت بالكتاب انما هي بالكتاب وهي تنقسم الى هذه الا فيكون معرفة الاحكام بمعرفة الاقسام لتحصيل معرفة الاحكام لان الحكم فرع المقصود ولان معرفة خطاب الله تعالى على وجه يعرف منه مراده لا يمكن الا بمعرفة النظم الدال على المعنى المقصود له تعالى ولا يتم معرفة ذلك النظم والمعنى الا بمعرفة اقسامها المندرجة تحتها اندراج الجزئيات تحت كليها لصدق كل منهما على كل قسم من اقسامهما صدقا حمليا بهو هو لانهما مقسم هذه الاقسام والمقسم عين اقسامه كما انها عينه بالضرورة فلا يتم معرفة احدهما بدون الآخر بالضرورة فيجب معرفة الاقسام لتحصيل الاحكام قوله على تاويل المذكور لان ذلك للمفرد مع انه يشير به الى الجمع وهو الاقسام فلذلك قال عليه بتاويل المذكور ليصح مرجع اسم الاشارة ويصح ان يرجع الى الكتاب والقرآن وجرى عليه بعض الشارحين قوله اربعة فينبغي ان يقول الشارح اي مما يرجع الى معرفة احكام الشرع قوله وكل قسم منها اربعة والاربعة اذا ضربت في الاربعة تبلغ ستة عشر واربعة اخرى يقابل القسم الخ كما سيأتي فيكون المجموع عشرين قوله ووجه الحصر الخ وقيل في وجه الحصر ان المفهوم من الكلام لا يخلو من ان يكون راجعا الى نفس النظم فقط او الى غيره والاول هو القسم الاول والثاني لا يخلو من ان يكون راجعا الى تصرف المتكلم والسامع والاول لا يخلو اما ان يكون نصيته تصرف بيان اي لقاء معنى الى السامع وهو القسم الثاني او غير ذلك وهو القسم الثالث والثاني هو القسم الرابع وقيل التصرف في الكلام لا يخلو اما ان يكون منهما المتكلم او السامع فان كان من المتكلم فلا يخلو اما ان يكون في اللفظ او في المعنى والاول اما ان يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال والاول هو القسم الاول والثاني هو القسم الثالث وان كان في المعنى فهو القسم الثاني وان كان من السامع فهو القسم الرابع فتأمل قوله وجه الشيء طريقه الخ الوجه يطلق على الجهة قال الله تعالى فثم وجه الله وعلى الطريق يقال ما وجه هذا الامر اي ما طريقه قوله لكنا ليس فيها ما يختص بالمقام او لا ما يصح لقوله

مطلب
الباء الداخلة على المقصور عليه اكثري غالب

الحق ان الكل والحل التناسخ
وان النسخ الخ
يظهرها المص الخ الناسخ
هنا فان فعل اقسام ... فليرجع
تعيين هذا المحل ... ٥

لفظ احكم ٥

لفظ وجه

طريق النظم قلت بل بمعنى لان معناه فى طريق النظم التى يتوصل بها
الى معرفة صيغة ولغة ولا شك فى صحة هذا وقيل المراد فى الوجوه الاقسام
اى فى اقسام النظم وهو صحيح وما ذكره الشارح ايضا صحيح لكنه لا يختص معنى
الوجه به والظاهر ان تعبير الوجوه فى جميع التقسيما بالجهات والاعتبارات
وبرادها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات **قوله** صيغة ولغة اى من حيث
الصيغة واللغة قيل هما مترادفان والمقصود تفسير النظم باعتبار معناه نفسه
للاختيار المتكلم فالتقابع والاقرب ما قاله بعض المحققين ان الصيغة
واللغة عبارة عن الوضع فان الصيغة هى الهيئة العارضة للفظ باعتبار
الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة اللفظ الموضوع
والمراد بها هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه فقط تعرف بنيانا انضمام الصيغة اليها
والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى
المضى فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن
وضع اللفظ واعلم ان الصيغة والهيئة والصورة الفاظ مترادفة معناها
واحد وهى الهيئة الحاصلة للحروف باعتبار تقديمها وتأخيرها وحركاتها وسكناتها
وهى صورة الكلمة فان قلت ما فائدة ذكر الصورة واللغة بدل الوضع الذى
هو اخصر من ذلك قلت بيان ذلك موقوف على مقدمة وهى ان الوضع نوعان
شخصى وهو تعيين اللفظ المعين بازاء المعنى المعين ونوعى وهو قد يكون
بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين بالدلالة
بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له كما لحكم بان كل اسم غير الى نحو
رجال ومسلمان ومسلمات فهو بجمعه مستبينا ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام
او الاضافة فهو لجميع تلك المستثنيات الى غير ذلك وشمل هذا باب الحقيقة بل اكثر الحقايق
من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال وسائر المشتقات
والمركبات ونحو ذلك مما يكون دالة على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة
دالة على ان كل لفظ وضع لمعنى فهو عند القرينة المانعة عن ذلك المعنى متعين
لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة
لا بواسطة هذا التعيين ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلى وهو معنى قولهم المجاز
موضوع بالنوع اذا عرفت هذا فنقول الوضع عند الاطلاق لا يراد به الثالث
لقصوره بالنسبة الى الاولين فكان مظنة ان يتوهم عدم ارادة الكل ايضا لو ذكر
الوضع لقصوره بالنسبة الى الاقل ثم كذا فعلا يسيرا وانما تقدم الهيئة على المادة تقديم ثاوها

مطلب وضع شخصي وضع نوعي

عنها فى الوجوه ولما عرفت من ان اكثر الحقايق دالة على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهى
الذان عليهما مدار الاحكام الشرعية فلو ذكر الوضع لم يحصل هذه الفائدة للطلبة
قوله فمعناه فى وجوه النظم اى فى وجوه دلالات النظم **قوله** كقوله تعالى سبحان
الذى اسرى بعبده وكقولهم نام فاحتلم وان كان للاحتلام عند الاطلاق
يدل على النوم والانزال الا ان النوم لما انضم اليه كانت دلالته على الانزال
لا غير **قوله** او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص وذلك لان للصيغة هى الهيئة
واللغة هى المادة والهيئة فى غير اللغة **قوله** لشدة الخ يعنى فائدة التعميم بعد التخصيص
الاشارة الى زيادة اهتمام المتكلم بالخصوص **قوله** فان التفرقة بين رجل
ورجل بحيث بالصيغة لا بالمادة فان رجلا يدل بمادته على ذكر من بنى آدم جاوز
حد البلوغ وبهيئته على التنكير والوحدة وكذا رجال يفهم منه الذكورية ومجاوزة
حد البلوغ بمادته والعموم والتنكير بهيئته فلما كان للعموم والخصوص زيادة
تعلق بالصيغة خصها بالذكر ثم عمم الكلام بذكر اللغة اشارة الى ما **قوله** الصلوة
والزكوة ونحوهما لم يخرج عن الاقسام المذكورة هذا جواب عن قول السائل وكان
ينبغى ان يقول فى وجوه النظم لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلوة والزكوة ونحوهما
وحاصله ان هذا غير محتاج اليه لان ذلك قد اندرج فى كلام الشيخ لانها من حيث
الصيغة واللغة لم تخرج عن الاقسام المذكورة واستعمالها فى المعانى الشرعية مجاز
بالنسبة الى وضع اللغة كما نص عليه فخر الاسلام وغيره والمجاز خارج عن هذا
القسم واخل فى قسم الاستعمال وان اعتبر استعمال الشرع اياها فى معانيها من غير
وضع آخر ابتداء حتى صارت حقايقها اللغوية مهجورة كانت دلالتها على تلك
المعانى حقيقيا ايضا لانها تدل بصيغتها على تلك المعانى بالوضع كما كانت
تدل على المعانى اللغوية بالوضع فكانت مندرجة فى قوله صيغة ودلالتها
اللغوية خارجة عنها لانها مجاز بالنسبة الى الشرع اذ هى لا تدل بصيغتها على
المعانى اللغوية لا بقرينة تتبين انه لا حاجة الى قوله لان الصيغة واللغة عبارة
عن الوضع الا شرعا لان الصلوة ونحوها داخلة فى الاقسام المذكورة من حيث
الصيغة واللغة **قوله** فى المتن وهى اى وجوه النظم اربعة الخ قيل هذا التقسيم
غير منحصر فى الاربعة فان المطلق والمقيد غير هذه الاربعة وكذا المعرفة والنكرة
واجيب بانها داخلة فيها فان المطلق اما خاص واما عام واما مشترك وكذا
البواقى وانما يكون غير منحصر ان لو وجد مطلق او مقيد خارجا عن هذه الاقسام
وانحصر **قوله** لان اللفظ اما ان يدل الخ ذكر المص فى وجه حصر ان اللفظ ان وضع

فائدة التعميم بعد التخصيص

مطلب علم مشترك مؤول

لمعنى واحد فخاص اولا كثر فان شمل الكل فعام والا فمشترك ان لم يترجح احد معانيه والا ان ترجح فماول انتهى وفيه شئ فان الترجيح وعدمه انما يكون بعد الاستعمال والكلام قبله على انه يلزم ان لا يسمى العين مثلا مشتركا قبل الاستعمال وذلك فاسد والاولى ان يقال اللفظ اما ان يكون موضوعا لمعنى وضعا متعددا اولا والاول هو المشترك والثانى يكون موضوعا للاشياء المتعددة فى الحقيقة فعام والا فخاص هذا وفى جعل الماول من هذا القسم نظر لانه فى بيان دلالة اللفظ نفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر والماول ليس كذلك فلا يستقيم جعله من هذا القسم وان كان الحكم بعد التاويل مضافا الى الصيغة كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص والحقيقة والمجاز منه وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانضمام معنى آخر اليها وهو التركيب والاستعمال فان قلت لنا اذا لم يكن الماول داخلا فى اقسام الصيغة واللغة ولم يجز ان يكون خارجا من اقسام الكتاب لوجوده فيه ففى اى قسم يدخل قلت الاولى ان يكون داخلا فى اقسام البيان كالمفسر لان التاويل بيان المراد كالتفسير الا انه بدليل ظنى وذلك لا يقدح فى البيان فان خبر الاشياء الستة وخبر العشرة بيان للربوا والصلوة وهما ظنيان وامثاله كثيرة قوله فى المعنى والثانى فى وجوه البيان بذلك النظم القسم الذى مر بيانه كان فى تقسيم النظم نفسه بحسب توحد المعنى وكثرته وهذا القسم فى تقسيمه بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان هنا اظهار المتكلم المعنى للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب قيل قوله بذلك النظم اشارة الى الخاص والعام دون المشترك لان البيان لا يحصل بالمشترك ولا يعلم المراد به للسامع واليه اشير فى بعض مصنفات الشيخ الامام فخر الاسلام لكن الاضداد المقابلة لهذا القسم لو جعلت من اقسام البيان كما سنبينه يكون اسم الاشارة راجعا الى الجميع قيل الصواب ان يقال فى وجوه ما به البيان اذ هذه الاربعة ما به البيان لا البيان واجيب بان البيان اسم لنفس الكلام الواضح عندهم فان اللفظ يتضح للسامع فكان هو المبين للمراد فيطلق اسم البيان عليه كيف وقد سمى الله تعالى القرآن بيانا بقوله عز وجل هذا بيان للناس وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وله شواهد كثيرة من الكتاب والسنة ولئن سلمنا ان هذه الاربعة ما به البيان لكن يجوز اطلاق البيان عليها بطريق المجاز

لما ذكرنا

لما ذكرنا فيكون صوابا خصوصا عند عدم اشتباه المراد قوله ولهذه الاربعة اربعة تقابلها انما خص هذا القسم ببيان ما يقابله فى قسم على حدة دون غيره لان بيان المقابل لتوضيح المعنى فان معرفة الشئ تتاكد بذكر مقابله ويستفاد به زيادة وضوح كما قيل وبضدها تتبين الاشياء هذا القسم لا يخالف بعضه بعضا لان الكل تدل على الظهور ولكن بعضه فوق بعض ومحال ان يقابل الظاهر من حيث انه ظاهر فاحتاج الى بيان ما يقابله فى قسم آخر على حدة بخلاف الاقسام الاخر لان العام يقابل الخاص والماول يقابل المشترك من وجه وكذا المجاز يقابل الكناية وكذا العبارة يقابل الاشارة والدلالة والاقتضاء فلا حاجة فيها الى بيان المقابل فى قسم آخر وسنذكر ان هذا التقابل من هذه الاقسام قوله لزم ان يقال اقسام النظم والمعنى خمسة اى بجعل القسم المقابل قسما آخر خارجا عن هذا القسم فيكون الاقسام خمسة وقد ذكرناها اربعة قوله واجيب بانها داخلة لان بيان المتكلم قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا فكان هذا تقسيما للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفائه فما يتعلق بالظهور اربعة وما يتعلق بالخفاء اربعة قوله فيكون ذكرها تبعا فيه نظر لان القول بالتبعية ينافى القول بالدخول لان التابع غير المتبوع قيل الواو فى قوله وهى اربعة للحال والتقدير والقسم الثانى فى وجوه البيان بذلك النظم وهى اربعة كائنا لها اربعة اضداد من هذا القسم يقابلها فتوهم منه ظاهرا انها اربعة اخرى منه اى من القسم الثانى فيرجع الحاصل الى انها ثمانية لكن لم يقل هى ثمانية لئلا يكون جامعا بين الاربعتين فى لفظ واحد مبالغة فى رعاية التضاد واجيب بان جعل هذه الواو للحال غير مستقيم لان العامل فى الحال وذى الحال شئ واحد ويشترط ان يكون العامل فعلا او ما يشبهه او معناه وههنا العامل فى ذى الحال وهى اربعة عامل معنوى وهو لا يصلح ان يكون عاملا فى الحال بوجه ولان الحال قيد لذى الحال وكائنا لا يصلح قيد الاربعة اذ كونها اربعة ثابتة بدون ذكر هذا القيد ورعاية التضاد ليست بوجه فان المتضادين قد يتفقان فى امر عام كالسواد والبياض يتفقان فى اللونية وهاتان الاربعتان متفقتان فى البيانية وفى انها اقسام فلم لا تقال انها ثمانية مع ان المتكلم لا يبالى فى رفع التضاد ولا يجب تحصيله والاخلال رعايته بل يجب رعاية مع رعاية التبيين والتفهيم ومحافظة الارشاد والتسليم هذا قال بعض الشراح وفى جعل هذا القسم المقابل من قسم البيان نظر لا ظهار مراده لانه خفاء على ما عرف فلا يتناول

نظرا لان البيان

يقابل الحقيقة والصريح

خلافه

هذا القسم لان الشيء لا يتناول ما ينافيه فلا يكون هذه الاقسام من قبيل البيان
فلا تحتاج الى ان يقول وهي ثابتة قوله والثالث اي باعتبار اصل التقسيم
والا فهو رابع بالنظر الى الاضداد قوله في وجوه اي في طرق استعمال النظم
في باب البيان اي بيان الحكم قيل الصواب ان يقال في وجوه النظم بحسب
الاستعمال لان النظم ينقسم الى هذه الاقسام لا الاستعمال والفرق بين هذا
القسم والقسم الثاني ان القسم الثاني في نفس البيان وهذا القسم في كيفية
استعمال الالفاظ في باب البيان وهو يشمل القسم الاول والثاني لان
الاول خاص بالمفردات والثاني بالمركبات وهذا القسم يجري فيهما قوله
والا اي وان لم يستعمل في موضوعه فهو المجاز فيه نظر لان اللفظ اذا لم يكن
مستعملا في موضوعه لا يلزم ان يكون مجازا لجواز ان لا يكون مستعملا اصلا
واللفظ قبل الاستعمال لا يسمى مجازا كما لا يسمى حقيقة وان يكون غلطا وان
يكون كناية لان الغلط ما استعمل في غير موضوعه لا لعلاقة والكناية ما
استعمل في غير موضوعه من غير قرينة فيصدق على كل منهما انه استعمال اللفظ
في غير موضوعه مع انه ليس بمجاز كما انه ليس بحقيقة فمن اين يتحقق المجاز
عند عدم استعمال اللفظ في موضوعه فالاولى ان يقال لان اللفظ اما ان
يكون مستعملا فيما وضع له او في غير ما وضع له بقرينة فالاول الحقيقة والثاني المجاز
وكل منهما اما ان يكون ظاهر المراد بسبب كثرة الاستعمال او لا الاول الصريح والثاني
الكناية قوله قدم اقسام اللفظ وهو القسم الاول والثاني والثالث لان اللفظ
مقدم على المعنى اي لان التصرف في اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على التصرف
في المعنى طبعا لان المعنى انما يستفاد منه فيتقدم وضعا ولذا قدم المفرد على
المركب قوله والرابع في معرفة وجوه الوقوف اي في الطرق التي بها يقف
المجتهد على ما ثبت في نظم الكلام الخ والكلام يقتضي التركيب ولما كان هذا
القسم مستفادا من الاقسام المتقدمة اخره عنها قيل الاقسام المتقدمة
اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ رحمه الله ذكر النظم في الاقسام
المتقدمة فقال في وجوه النظم في وجوه البيان بذلك النظم في استعمال
ذلك النظم فيتعين هذا القسم للمعنى وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام
المعنى ظاهر وكذا كون الاشارة والعبارة لان العبارة وان كانت نظما
الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما يثبت بالمعنى دون النظم
نفسه الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم سمي الاستدلال به استدلالا

الاستدلال ٥

بالعبارة وهو في حقيقته استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فيصلح ان يكون من
اقسام المعنى بهذا الطريق قوله الاستدلال الخ الاستدلال انتقال الذهن من
الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار وقيل بالعكس وهو المراد هنا لان المجتهد
ينتقل من الدليل الذي هو الاثر الى المدلول الذي هو المؤثر وفي العبارة
تسامح لان الاستدلال صفة للمجتهد وليس من اقسام الكتاب لكن لما
لا تتعدد الاقسام بدونه عدّه منها تسامحا قوله لان مفهومه الخ ظاهره ان العبارة
والاشارة والاقتضاء من اقسام النظم والدلالة من قسم المعنى وهو
مناف لما قال قبل قدم اقسام النظم الخ لانه يدل على ان هذا القسم كله
خاص بالمعنى كما قال غيره من شراح الاصول وجعل بعض العبارة والاشارة
راجعين الى النظم والدلالة والاقتضاء راجعين الى المعنى قوله والاولى
ان تحتك فيه الخ اي الاولى ان يضرب عن مثل هذه التكلفات والتدقيقات
صفحا لان بعض هذه المخصصات غير تام يظهر بادنى تامل فيتمسك فيه
بالاستواء التام الذي هو حجة قطعا لان الكتاب محصور يمكن ضبطه افراده
وكلما امكن ضبط افراده وكان الاستواء فيه حجة قطعية لا يقال الاستواء
لا يفيد اليقين لانا نقول يفيد اذا كان تاما قوله قيل في قوله معرفة تسامح
الخ حاصله انه عد معرفة وجوه الوقوف من اقسام الكتاب لان
معرفتها ليست من اقسام الكتاب لكن لما لم تتعدد هذه الاقسام بدون
المعرفة والوقوف عليها عدت معرفة وجوه الوقوف من اقسام الكتاب
تسامحا قوله ويمكن ان يكون معرفة مصدرا بمعنى المفعول قلت هو خلاف
الظاهر فان قيل قسم الله تعالى الكتاب قسمين محكما ومتشابها بقوله
انزل عليك الكتاب الاية فيكون هذه التقسيمات مخالفة لنظام الكتاب
اجيب بان هذه الاقسام موجودة فيه فلا بد من قبولها وانها اصطلاحات
مناسبة وضعت لتمييز بعضها عن بعض فتفاوت الالفاظ لا في اثبات
الاحكام ولا مناقشة فيها على ان النص لا يقتضي الحصر على القسمين لعموم
ما يفيد ذلك اذ ليس فيه شيء من طرق الحصر الا يرى انه لو عطف عليه وآيات
اخر مفسرات وآيات اخر مجملات لاستقام ولو اقتضى الكلام الاول
الحصر على القسمين لم يستقم العطف كما لو قيل منه آيات محكمات والباقي
متشابهات وانما خص القسمين بالذكر لانهما في اعلى درجتي الظهور والخفاء
قوله اي باعتبار متعلقه اذ ليس للقرآن قسم يشتمل على الخاص والعام

مطلب الاستواء التام ليس بحجة

من النظم

المشترك والاول وقسم آخر يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم
وما يقابلها وقسم آخر يشتمل على الحقيقة والمجاز والصريح والكناية بل نقول
النظم ينقسم الى الخاص والعام والمشترك وللاول باعتبار آخر ينقسم
الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها باعتبار آخر فلا جرم ان
يكون لفظ واحد خاصا وظاهرا او خفيا وحقيقة وعبارة مثلا بالنسبة
الى حكم واحد على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف
بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول وذكر بعض
المحققين ان الاقسام في الحقيقة تبلغ سبعمائة وثمانية وستين قسما
وذكر بيان ذلك وما هي الا ملاعبات واعتبارات وحيثيات وليست
اقساما حقيقية ما لا يجمع ذلك الشيء وهذه الاقسام يجتمع بعضها مع بعض
وبعضها لا يجتمع كالخاص مع العام **قوله** وهلم جرا قال في القاموس
هلم اى تعال مركبة من هاء التنبيه ولم اى ضم نفسك الينا واستعمل
استعمال البسيط يستوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث عند الحجازيين
انتهى والمعنى هنا فتعال الى هذه التقسيمات بهذا الاعتبار **قوله** وقس عليه
سائر الاقسام اى العام مأخوذ من قولهم مطر عام اذا شمل الامكنة والحقيقة
فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققت الشيء
اذا اثبته والمجاز من جاز المكان يجوزه اذا تعداه وقس باقي الاقسام
قوله كتقديم المحكم على المفسر وتقديم المفسر على النص على الظاهر **قوله**
لغويا كان او شرعيا اى سواء كان المفهوم من العبارات حقائقها اللغوية
او مجازها واصطلاح الاصوليين **قوله** وليس كذلك اى لعدم اشتراك
مورد التقسيم فيه لانا نحكم على مأخذ الاشتقاق مثلا بانه خاص او عام
لان الاشتقاق ومعرفة الراجح من المرجوح وكون الحكم قطعيا او ظنيا ليس
من اقسام النظم في شيء بل انما يعرف من خارج **قوله** والحق ان الحاق انواع
الاربعة ايضا جاز للحاجة اى بهذا الاشتراك قبل ان هذه الاقسام اعتبارا
عقلية لا وجود لها في الخارج وان الكلام هنا في تقسيم خاص فاذا ليس
من اقسام النظم لعدم الاشتراك في مورد القسمة وصدقه عليها وهو النظم
والمعنى بخلاف الاقسام الاربعة فانها وان كانت تقسيمات لكن مورد التقسيم
مشترك بينها وصادق عليها ففرق ما بين هذه القسمة والاقسام الاربعة
فان التجوز فيه اكثر من التجوز فيها **قوله** اى اختص هو في اللغة المفرد من قولهم

اختص

اختص فلان بكذا اذا انفرد وفلان خاص فلان اى منفرد به وخاصة الناس
اهل العلم **قوله** كالجنس وباقي القيود كالفصل لان الجنس والفصل انما يستعملان
في الحقائق الموجودة كالحيوان والانسان ومفهوم الخاص مفهوم اصطلاحي
غير متأصل في الوجود فان قلت اللفظ جنس بعيد لانطلاقه على المهمل والمستعمل
والمقول جنس قريب لاختصاصه بالمستعمل واستعمال الاجناس البعيدة في
الحدود معيب عند اهل النظر قلت انما لم يؤخذ القول جنسا وان كان قريبا
لما شاع من استعماله في الرأى والاعتقاد حتى صار حقيقة عرفية فيه واللفظ
ليس كذلك لانه خاص بما يخرج من الفم قيل تجوزا باللفظ الدوال الاربع وفيه
نظر لان ذكر الجنس في الحد انما يكون لبيان اصل الذات وتعيين الماهية لا
للاحتراز عن شيء فان الاجناس اصول الماهيات والفصول متماتها
والاحتراز انما يناسب بعد تعيين الذات وقد يجاب بانه انما لم يحترز بالجنس
اذ الكلام اعم من الفصل مطلقا كالحيوان والناطق في تعريف الانسان
اما لو كان بينه وبين الفصل عموم وخصوص من وجه فيجوز الاحتراز به وها
هنا كذلك لان الموضوع للمعنى قد يكون لفظا وقد لا يكون واللفظ قد يكون
موضوعا وقد لا يكون والتحقيق ان الجنس يكون له جهتان فبالنظر الى عمومه
يفيد اصل الذات كما هو وظيفة الاجناس وبالنظر الى خصوصه يفيد الاحتراز
كما هو شأن الفصول والحاصل ان كلا من الجنس والفصل هنا شامل من حيث
عمومه ومحترز من حيث خصوصه وقد حققنا ذلك في حاشية المتوسط **قوله**
والمستعملات اراد بها الالفاظ الدالة بالوضع **قوله** وما يكون دالة بالطبع كاخ
بفتح الهمزة وخاء المعجمة الدال على الوجع واح بفتح الهمزة او ضمها والحاء
المهملة الدال على وجع في الصدر فان طبع اللافظ يقتضي التلفظ به عند عروض
ذلك المعنى له وبهذا الاقتضاء صدر اللفظ والا على ذلك المعنى اعني الوجع
فيكون الدلالة منسوبة الى الطبع ايضا **قوله** او بالعقل كاللفظ المسموع
من وراء الجدار فانه يدل على وجود اللافظ عقلا فان المسموع من المشاهد
يعلم وجود اللافظ بالمشاهدة لا بدلالة اللفظ اما المسموع من وراء الجدار
فلا يعلم وجود اللافظ الا بدلالة اللفظ عليه عقلا واعلم ان الدلالة المعتبرة
عند المنطقيين الكلية واما اذا فهم من اللفظ معنى في بعض الاوقات بواسطة
قرينة فلا يحكمون بان ذلك اللفظ دال على ذلك المعنى بخلاف اهل الاصول
والعربية **قوله** وضع الوضع تخصيص شيء بآخر ليفهم [illegible] عند اطلاق الاول

مخالفة اهل المعقول لاهل الاصول ٥

وضع ٥

معنى ٥

او احساسه وقيل هو جعل اللفظ دليلا على معنى من المعانى والاول تعريف
للوضع العام وهذا التعريف للوضع الخاص وقد او ضحنا وقيل هو جعل اللفظ دليلا
على معنى من المعانى والاول تعريف للوضع العام وذلك فى حاشية المتوسط
وهو اما لغوى او شرعى او عرفى او اصطلاحى واشاره على الدلالة لكونه اخص
اذ كل موضوع دال ولا عكس فلو قال دال لما احتاج الى قوله بالوضع **قوله**
لمعنى المعنى مصدر ميمى من العناية ويمكن ان يعتبر اسم مفعول مخفف
معنى اى المقصود او ان يعتبر اسم مكان بمعنى القصد من عنى يعنى اذا قصد
واياما كان لم يطلق على الصورة الذهنية من حيث هى بل من حيث انها
تقصد باللفظ وذلك انما يكون بالوضع لان الدلالة اللفظية العقلية او الطبيعية
ليست معتبرة فى العلوم كما تقرر فى محله فان المعنى اى الصورة الذهنية
من حيث وضع بازائها الالفاظ وقد يكتفى فى اطلاق المعنى على الصورة
لمجرد صلاحيتها لان تقصد باللفظ سواء كان وضع لها الالفاظ اولا ومناسب
لهذا المقام والمفهوم من المعنى على الاول ومرادف له على الثانى والمراد
بالمعنى هنا مدلول اللفظ الوضعى سواء كان جوهرا او عرضا **قوله** خرج به
ينبغى ان يقول وهو كالفصل خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع وهو المهملات
وما يكون بالطبع والعقل وانما قيد سلب الدلالة عن المهمل بالوضع ولم يكتف
بعدم الدلالة لان اللفظ المهمل كالحروف التى تخاطب به العاقة وقد تدل
على المعنى المحرف عنه بالقرائن وقد يدل على ان من قام به هذا اللفظ حى
اذا كان اللافظ به وراء جدار الا ان دلالتها على هذين ليست بالوضع
فسلب الدلالة عن المهمل مطلقا كما جرى عليه بعضهم ممنوع **قوله** والمشترك
ايضا اى خرج بقوله لمعنى واحد المشترك فانه موضوع لمعنيين او اكثر على
سبيل البدل فلا حاجة الى ذكر ايضا فان قيد الوضع خرج به ما لا يكون دلالته
بالوضع وقوله لمعنى خرج به المشترك فهما قيدان يخرج بكل منهما على حدة
لا قيد واحد يخرج به عن شيئين وكان الاولى ان يقول وضع هو كالفصل
الاول يخرج به ما لا يكون دلالته بالوضع ولمعنى واحد كالفصل الثانى خرج به المشترك
فان قلت لا يلزم مما قاله ان حق العبارة انها قيد واحد فعدم ذكرها كان
اولى **قوله** قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه اى عن المجمل بقوله معلوم لان هذا
تقسيم بالنظر الى نفس الوضع لا بحسب السامع والقائل والمجمل كالزوج معلوم
المعنى للواضع وان تعدد لانه اللفظ بازاء المعنى وعلى ان يضع الواضع لفظا

الذهنية

فى الكلام ٤

تام

[illegible]

بازاء معنى ولا يعلم ذلك المعنى وكلام السامع بعد العلم بالوضع وتعدده فهم مراد اللافظ
من اللفظ عند الاطلاق قد يكون غير معلوم له ما لم ينضم اليه قرينة لكن بناء الدلالة
المعنى ودلالة اللفظ عليه بدون بعيد وانما سمى اللفظ خاصا باعتبار الثانى
دون الاول فالمجمل فى اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه افترق عنه
نظرا الى الظاهر وانما جعل من القسم الثانى لاحتياجه الى البيان **قوله** وقيل احترز
الاولى بمعلوم عن المشترك فيكون المشترى داخلا تحت الموضوع لمعنى ولم يخرج
به الاول وهو معلوم هو المخرج للمشترك فانه موضوع لمعنى من المعانى المختلفة
على سبيل الابهام على الاولى فيكون مبهما من حيث الذات والخاص لا يكون مبهما
من حيث الذات **قوله** والملازمة اى فيكون الخاص معلوما فى هذا دفع السؤال
يرد على قوله معلوم وتقريره ان يقال يرد على القيد الثالث قوله تحرير
رقبة لان الرقبة عند كم خاص مع انها مبهمة وتقرير الدفع ان يقال
مطلق الابهام لا ينافيه الخاص وانما ينافيه الابهام فى الذات وهو ههنا
ممنوع لان الرقبة اسم لذات مرقوقة والابهام فيها من هذا الوجه وان
اختلف الابهام من حيث الصفات فى الواقع والابهام فى الصفات للتعدد لان
بحسب العارض لان الذات فى الخارج لا تخلو عن وصف كالكفر والايمان
والصغر والكبر الى غير ذلك ومثله لا يكون قادحا كما فى رجل بخلاف المؤول
فان ابهامه من حيث الذات لان ذاته غير معلوم لنا قطعا **قوله** صفة لمعنى يجوز
ان يكون حالا منه او من ضمير المستتر فى معلوم **قوله** اى على ان يكون هذا مبنيا
المراد بالافراد وبه يندفع ما قيل ان اراد بالانفراد ان لا يكون موضوعا لمعنى آخر
فالعام كرجال ومسلمين ايضا كذلك لان معناه معلوم وهو موضوع له فقط
وان اريد ان لا يكون فى معناه كثرة فيلزم ان لا يكون شىء من اسماء الاعداد
كالثلاثة والاربعة الى غير النهاية خاصا وهو خلاف الاجماع وتوضيحه ان معنى
الثلاثة لا يوجد فى الافراد كما لا يوجد معنى الزيدية فى اجزاء زيد من العين والرجل
ونحوها فكان هذا التكثير من ضرورة الوجود فلا يعتبر بخلاف معنى الرجولية
فانه يوجد بكماله فى كل فرد من افراد الرجال وتقرير الدفع ان المراد بالانفراد
ان يكون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان
يكون له فى الخارج افراد او لم يكن والمسلمون ونحوه موضوع لمعنى لكن لا على
الانفراد فان الافراد منظورة للواضع فى الوضع فلا يكون خاصا والثلاثة ونحوه
موضوع لمعنى واحد على الانفراد لانها وضعت لنفس هذا العدد وهو الثلاثة

بازائه

من غير نظر الى شيء آخر وتركيب من الافراد لا يقدح في خصوصه ولا يوجب كثرة
فيه لانها بمنزلة اجزاء زيد وتركبه منها فكان التكثير باعتبار الافراد انه اعلى
الوجود فيعتبر ويمنع الخصوص قوله فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد
وهذا مخالف لتعريف المص العام بما يتناول افرادا متفقة الحدود على
سبيل الشمول لانه يفضي الى العموم المعنوي وفيه كلام على ما سيجيء
فتامل والحاصل ان اللفظ الموضوع لمعنى واحد تحته افراد ان قطع النظر
عنها حال الوضع فهو خاص وان التفت اليها حالة الوضع او تعلق الاحكام
بها فهو العام قوله مستنكرة في التعريف اى واقعة في غير موقعها لانها لاحاطة
الافراد والتعريف للحقيقة ولهذا كان من شرط الحد ان يصح اطلاقه
على كل فرد من افراد المحدود لوجود الحقيقة فيه فانك اذا قلت الانسان
حيوان ناطق يصدق هذا الحد على كل فرد من افراد الانسان فاما قلت
الانسان كل حيوان ناطق لا يستقيم اطلاقه على زيد مثلا فانه ليس
كل حيوان ناطق فيكون ذكرها في التعريف مفضيا الى اندراج شيء
من افراد المحدود في الحد واجيب بان الفقهاء لم يلتفتوا الى اصطلاح
اهل المنطق في تحديدهم وذكروا تعريفات في تصانيفهم يوقفوها على المراد
ومعنى اللفظ كما هو اللائق بالفقه ولذا لم يبالوا بذكرها في التعريف
اذ الضبط يحصل ببيان الافراد كما يحصل ببيان الحقيقة والحاصل ان
ذكرها في تعريف الاشياء بحسب الحقيقة في نفس الامر مستنكر واما في
تعريف الاشياء بحسب الامور الاصطلاحية المطلوب فيها التطبيق على الافراد
فغير مستنكر قال بعض الشراح الجواب الصحيح ان يقال لا نسلم ان هذا
التعريف لبيان الحقيقة لعدم الجنس والفصل القريبين بل للامتياز عن
ما عداه وذلك غير مناف للتعريف قوله وهو ان يكون خصوص الجنس مع
لان معنى الانسان واحد وهو الحيوان الناطق وكذا معنى الرجل واحد وهو
انسان ذكر جاوز حد الصغر وكذا معنى زيد واحد وهو الذات المشخصة
بالمشخصات الثلثة فان لكل واحد معنى واحدا وكون الاولين ذا افراد
لا ينافي وحدتها لانها غير منظور اليها في الانسان والرجل كزيد لكن
خصوص الجنس بحسب الانواع وخصوص النوع بحسب الافراد وخصوص
العين لا بحسب غير معناه قوله جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين مختلفين في
احكام الشرع جنسا كالانسان فانه جنس كلي يتناول افرادا مختلفة

قوله

مطلب
خصوص جنس خصوص
نوع خصوص علمي

وكذا

وكذا النوع يتناول افرادا متفقة الا ان المعتبر في اصطلاح الفقهاء الاختلاف
بحسب المقاصد والاحكام وكذا الاتفاق بحسبها وفي اصطلاح اهل المنطق
بحسب الحقيقة ولهذا كان الانسان جنسا عند اهل الشرع لتناوله الرجل والمراة
فانهما نوعان مختلفان بحسب الاغراض والاحكام وان اتحد حقيقة الا ترى
ان الرجل يصلح للامامة الكبرى والصغرى والشهادة في الحدود والقصاص
فيما دون المراة وصار الرجل نوعا لاتفاق افراده في ذلك مع ان الانسان
نوع من الانواع عند المنطقيين والرجل صنف قوله حتى من اشترى عبدا
وظهر انه امة لم ينعقد البيع استشهادا على تفاوت الحكم بين الرجل والمراة
اذ لو لم يتفاوت الحكم بينهما لانعقد البيع ثم هذا الفرع مبني على اصل وهو
ان الاشارة والتسمية اذا اجتمعتا والمشار اليه من جنس المسمى يتعلق
الحكم بالمشار اليه وان كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى كالمشتري
فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو اخضر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو
ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان فيتعلق
الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام بالمعدوم واعلم ان الفقهاء
حكموا تارة على الرجل والمراة باختلاف الجنس نظرا الى فحش التفاوت
بينهما في المقاصد والاحكام فقالوا المشتري عبدا فظهر انه امة لا ينعقد
البيع مع ان اختلاف النوع لا يمنع انعقاده وحكموا تارة بكونهما نوعي
الانسان نظرا الى اشتراكهما في الانسانية واختلافهما في الذكورة والانوثة
فتعريف الجنس بما ذكره الشارح ليس كليا دائما تامل قوله كالمجنون وغيره
اى المعتوه والمغفل قوله العين اى هذا الاسم فرد غيره ومعنى خاص العين
اولى بالاسم الخاص من خاص الجنس والنوع لعدم احتمال الشركة فيه فلو سماه
الواحد المعلوم الذي لا يشمل غير فرد واحد لانه جزئي حقيقي فكان بالوجوب تقديمه
لانه بحقيقته فرد قوله اى قدم الكلي لانه جزء الجزئي اعلم ان الكلي جزء للجزئي
غالبا كالانسان لانه جزء لزيد وكالحيوان لانه جزء للانسان وهو الجزئي كل الكلي
وذلك لان الجزئي عبارة عن الكلي مع شيء آخر فان زيدا مثلا هو الانسانية
والتشخص فيكون الانسان جزءا لزيد وزيد كلا له لان كلية الشيء بالنسبة
الى جزئه وجزئيته بالنسبة الى كله سواء كان ذلك الجزء حقيقيا كزيد او
اضافيا كالانسان فانه جزئي للحيوان والحيوان جزء له وكل تركيب
الانسان من الحيوان والناطق وانما قلنا غالبا لان بعض الكليات

مطلب
الكلي جزء الجزئي والجزئي
كل الكلي

ليس جزئاً لجزئياتها كالماشية والعرض العام واو لكان الكلي في فقدم
وضعاً كما هو مقدم طبعاً للتناسب قوله اي الاثر الثابت للخاص حكم
الشيء الاثر الثابت به اوله مثلاً اذا قلت حكم الصلوة سقوط الواجب
عن ذمة المكلف بالاداء من الدنيا وحصول الثواب في الآخرة فمعناه
الاثر الذي يترتب على اداء الصلوة هذا قوله الموانع الصارفة اي القراين
الصارفة عن ارادة الحقيقة قوله في المتن اي يتناول المخصوص اي
مدلوله الوضعي لا المخصوص المشهور وهو ما خص من العام قوله قطعاً
تمييز يجوز ان يكون صفة لمصدر محذوف اي تناولا قطعياً اعلم ان القطع
يستعمل لمعنيين احدهما ان لا يكون ثمة احتمال اصلاً كما في المحكم والثاني ان لا
يكون احتمال ناشئ عن دليل والثاني اعم من الاول مطلقاً لان الاحتمال
الناشئ عن دليل اخص مطلقاً من مطلق الاحتمال لان نقيض الاخص
مطلقاً اعم من نقيض الاعم مطلقاً والمراد بالقطع هنا المعنى الثاني لان الاول
كما يكون للمتواتر يكون لغيره وغير المتواتر الاحتمال فيه قائم فلا يعتبر كونه
قطعياً بالمعنى الاول ويعتبر بالمعنى الثاني فسقط بهذا التقرير ما قيل كيف
يثبت القطع مع الاحتمال لان مطلق الاحتمال لا ينافي القطع بالمعنى الاعم
قيل هذا عند مشايخ العراق والقاضي ابي زيد ومن تابعه خلافاً لمشايخ سمرقند
وقيل انه لا نزاع في المعنى فان من قال بالقطع لا يقول بالمعنى الاخص لظهور بطلانه
اذ احتمال المجاز قائم اتفاقاً ولهذا يجوز تأكيده فيكون مراده القطع بالمعنى
الاعم ومن نفاه لا يجوز نفيه بالمعنى الاعم اذ الخلاف في وجود القراين
الصارفة والمعنى الاعم فيه قرينة فيكون المراد نفي القطع بالمعنى الاخص فحصل التوفيق
بين المذهبين قوله فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم على المراد بالحكم اسناد الثبوت
الى آخره فزيد خاص يوجب الحكم بالعلم وكذا لفظ العالم خاص يوجب الحكم
على زيد على وجه يقطع احتمال ارادة الغير اعني ان زيداً يختص بالعلم ويثبت له
دون غيره من نفس اللفظ والا لكان التوزع حاملاً لكن نفس اللفظ لا يستلزم الغير
بل ما هو المخصوص بذلك قوله كيف يثبت القطع مع احتمال ارادة المجاز فذلك لان
ما من لفظ الا ويتطرق عليه احتمال ارادة المجاز الا ما استثني كالمحكم فقد علمت
ان المراد بالقطع هنا المعنى الاعم وهو لا ينافي احتمال المجاز لان قطعيته بالنظر
الى الاصل الوضعي والوضع سابق على الاحتمال الذي يتوقف ثبوت الحقيقة والمجاز عليه
فلا يعارضه المجاز ولان المجاز عارض لا يثبت الا بانضمام ارادة واعتراض قرينة

حالية

لفظ قطعاً

حالية او مقالية والاصل في العوارض العدم قوله قلنا الاحتمال الذي لم ينشأ
عن دليل كالعدم الى قوله فهذا الجواب لان الخاص لا ينافيه الاحتمال الذي لم ينشأ
عن دليل قيل هذا في غير خاص الكتاب والسنة اذ في خاصهما احتمال ارادة المجاز في
حال الخلو عن القرينة منتف قطعاً والا كان ذلك تجهيلا للانبياء لانه لا يليق
بمنصب الشرع ان يطلق لفظاً يتبادر منه معنى مخصوص ويريد بذلك اللفظ معنى
بخلاف ذلك المتبادر من غير قرينة تدل عليه فافهم قوله الا ترى ان من لم يتحقق
حائط من غير دليل ثم تبع بكسر الفاء قد قام يقيم لانه قام يقوم اي لم يكن تحت اي بيقا
يقع لو قيل لك اقم تحت هذا الحائط وهو غير مائل ففعلت لا تقيم تحتها لاحتمال سقوطه
علي تلام على ذلك بخلاف ما اذا كانت مائلة فانك لا تلام بل تعذر لانه احتمال
ناشئ عن دليل قوله اي بيان التفسير لان من شرطه ان يكون النص مجملاً او مشكلاً
والخاص بين بنفسه فلا يكون فيه اجمال ولا اشكال قوله لانه يحتمل لبيان التغيير
كانه جواب سؤال تقريره ان يقال المص نفى احتمال البيان مطلقاً والاحتمال علمنا
التفسير فقط فقال لانه يحتمل لبيان التغيير يعني بدلالة القرينة لاحتمال المجاز فيه
وكذا يحتمل لبيان التبديل وبيان التقرير اذا اريد نفي المجاز فان قلت اذا كان
يحتمل بيان التغيير والتبديل والتقرير فكيف نفى المص احتمال البيان مطلقاً
قلت المراد نفي احتمال البيان المنافي للقطع وهو بيان التفسير لان قوله لا يحتمل
البيان مهملة في قوة الجزئية لا في قوة الكلية قوله البيان لا يحتمله الخاص فلا يراد
نفي البيان مطلقاً لانه وان لم يحتمل بيان التفسير لكنه يحتمل غيره من اقسام البيان
قوله هذا الحكم يعني قوله لا يحتمل البيان مع الحكم الاول وهو قوله يتناول المخصوص
قطعاً متلازمان لان تناول المخصوص قطعاً مستلزم عدم احتمال البيان
وعدم احتمال البيان مستلزم تناول المخصوص قطعاً قوله والثاني لنفي زعم
من قال الخاص يحتمل البيان كالثاني نفي نظراً الى احتمال المجاز قوله في المتن
لكونه بيناً علة لعدم احتمال البيان وقوله لان البيان الخ علة لكونه بيناً
فهو علة العلة وعلة العلة علة ومن جعله علة لكونه بيناً فتأمل والاولى ان يجعل
علة للكبرى المطوية وتقريرها وكل ما كان بيناً لنفسه لا يحتمل البيان فافهم
قوله وهو اثبات الظهور حقيقة اي البيان قوله وهي اي الازالة فهو لازمة
قوله واثبات الثابت ونفي المنفي محال بطريق اللف والنشر المرتب فاثبات
الثابت راجع الى قوله اثبات الظهور ونفي المنفي راجع الى قوله الازالة فحاصل
بيان ذلك ان الخاص لما كان بيناً وحقيقة البيان اثبات الظهور لزم

ازالة الخفاء فلو لحق البيان الخاص يلزم اثبات الثابت وهو الظهور او نفي
المنفي وهو الخفاء فكلاهما محال قيل فيه نظر لان الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى
تبيين المراد منه واجيب بان المراد بالمبهم هنا ما لا يفهم منه المراد الا ببيان
وهو لا يكون خاصا لان الخاص ما دل على معنى مخصوص معلوم قوله لا يقال
هذا اي قول المص لكونه بينا مصادرة على المطلوب وهي جعل المدعى جزء الدليل
وذلك لان المدعى لا يحتمل البيان فالبيان جزء من المدعى وقد جعله جزءا من
الدليل بقوله لكونه بينا في نفسه فاخذ البيان فيهما ويلزم من جعل المدعى
جزءا من الدليل اثبات الشيء بنفسه وهو محال اذ الدليل يكون غير المدعى
فدفع الشارح هذا الاعتراض بان المدعى عدم احتمال البيان اي مجموع هذا المجموع
هو المدعى ودليله لكونه بينا في نفسه فلا يكون مصادرة على المطلوب لان المدعى ليس
جزءا من الدليل فتامله قوله هذا توضيح لما ذكره وتقريره الخاص لا يحتمل
البيان وكل ما لا يحتمل البيان لا يجوز الحاق البيان به فالخاص لا يجوز الحاق
البيان به دليل الصغرى انه بين في نفسه ودليل الكبرى ان البيان اما اثبات
الظهور وهو حقيقته او ازالة الخفاء وهي لازمة وكلاهما باطل لان الخاص
بين في نفسه فيؤدي الى اثبات الثابت او ازالة الزائل وهو محال قوله
اي الطمانينة في الركوع والسجود اي القرار فيهما مقدار تسبيحة قوله
والاستواء في القومة اي في الركوع قوله وهو قوله عليه السلام لا عرابي صلى في المسجد
وترك التعديل ارجع فصل فانك لم تصل هذا حديث متفق عليه من حديث ابي
هريرة رض قوله كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي ومالك واحمد وقال الامام ابو حنيفة
ومحمد رح فانهما قالا بالوجوب في الركوع والسجود على رواية الكرخي واما على
رواية الجرجاني فسنة واما القومة والجلسة فسنتان عندهما بالاتفاق المشايخ
وفائدة الخلاف تظهر في جواز الصلوة بدونه فعندهما اذا لم يات بالتعديل يجزيه
وعنده لا يجوز قوله وهي الجلان اي معناه اللغوي الجلان يقال ركعت
النخلة اذا مالت وركع البعير اذا طاطا راسه وركع الشيخ اذا انحنى الكبر قوله
يكون زائدا على النص بخبر الواحد وقالا يجوز لانه يكون نسخا لاطلاق القاطع بالظني
وهو ممنوع عندنا ولقائل ان يقول سلمنا انه لا يصلح بيانا لها لكن انما يلزم النسخ ان
لو لم يصلح ان يكون ذلك بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة وهو ممنوع
ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يخلو اما ان يكون بيانا للصلوة او الركوع والسجود
لا سبيل الى الاول والا يلزم ان يكون التعديل واجبا على حالة والثاني باطل

اذالاتي

اذ الاتي بالركوع مع التعديل مثلا اتى بفرض واحد وان طول اجاله فيكون
الثاني وهو المطلوب وقد علمت انه لا يصلح بيانا لها قوله وهو اي الركوع
الشرعي محتاج الى البيان اي لاحتياج المعنى الشرعي الى قيد زائد على اللغة
قوله ولئن سلمناه اي ان كل معنى شرعي مجمل واي قيد زائد على اللغوي لكن
اي احتاج المعنى الشرعي الى قيد احتمال الاشتباه من دليل وفيه تامل قوله لان الى
الطمانينة بالركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز حتى تنتقص الصلوة بدونه
ويأثم بتركه ولكن لا تبطل لان الحكم يثبت بقدر دليله كما هو منزلة اخبار الاحاد
اذا صحت مع ان تسمية الخبر يفيد عدم توقف الصحة عليه وهو قوله عليه السلام وما انتقصت
من هذا شيئا فقد انتقصت من صلوتك اخرج هذه الزيادة ابو داود والترمذي
والنسائي في حديث المسيء صلوته وجه افادته عدم التوقف تسميتها صلوة والباطل
ليست بصلوة ولانه وصفها بالنقص والباطلة انما توصف بالانعدام فعلم انه عليه السلام
انما امره بالاعادة ليؤديها على غير كراهة لا للفساد ومما يدل عليه ايضا لم يكن هذه
الزيادة وتقريره عليه السلام اياه بعد اول ركعة اتم ولو كان عدمها مفسدا لفسدت
باول ركعة وبعد الفساد لا يحل المضي في الصلوة وح يحمل قوله عليه السلام
فانك لم تصل على الصلوة الخالية عن الاثم على قول الكرخي رحمه الله وعلى المسنونة
على قول الجرجاني والاول اولى لان المجاز في قوله لم تصل يكون اقرب الى الحقيقة
ولان المواظبة دليل الوجوب وعن شمس الائمة الحلواني من ترك الاعتدال تلزمه
الاعادة ومن المشايخ من قال يلزمه الاعادة ويكون الفرض هو الثاني ولا اشكال
في وجوب الاعادة اذ هو الحكم في كل صلوة اديت مع كراهة التحريم ويكون جابرا
للاول لان الفرض لا يتكرر وجعل الثاني فرضا يقتضي عدم سقوطه بالاول ولازمه
ترك الركن لا الواجب اللهم الا ان يقال ان ذا الامتثال لله سبحانه وتعالى اذ يجب الكامل
ومن تاخر عن الفرض لما علم سبحانه انه سيوقعه ويتقبل الا ان يقول كيف جوز
ابو يوسف هذه الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وهو ممنوع عنده ولهذا قال
بعض المحققين ينبغي ان يحمل قول ابي يوسف انه فرض على الفرائض العملية وهي
الواجبة فيرتفع الخلاف وفيه نظر ويمكن ان يجاب بان خبر الطمانينة اشتهر
عنده والزيادة تجوز عنده بالمشهور وفيه شيء الا ان يقال انما اثبت ابو يوسف
فرضية التعديل بفعله عليه السلام ما صلى الا مطمئنا والصلوة كانت مجملة وفعله
عليه السلام وقع بيانا للمجمل فيكون فرضا الا ان يقال فيه بدليل كالقعدة الاولى
والفاتحة واما الطمانينة فلم يوجد الدليل المخرج لها عن الفرضية فتامل قوله

لكونه مصادرة على المطلوب

اي جائز

مطلب اعادة الصلوة المكروهة بترك التعديل ٥

تحقيق شريف

سنة المتن وبطل شرط الولاء وهو من اضافة المصدر الى المفعول والحنفي في عن الصحة ان يكون الولاء شرطا في صحة الوضوء **قوله** وهو الولاء ان يتتابع في افعال الوضوء الخ وهذا يخالف تفسيره في شرح المجمع فانه قال الولاء هو ان يغسل الثاني قبل جفاف الاول في هواء معتدل وهذا هو المشهور في تفسير الولاء وقيل هو ان لا يشتغل بين العضوين بعمل غير الوضوء **قوله** وهو شرط عند مالك وابن ابي ليلى والشافعي في القديم **قوله** لانه عليه السلام واظب عليه اخرج ابن ماجه والطبراني والبيهقي عن ابي بن كعب ان النبي عليه السلام توضأ على سبيل الموالاة وقال هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به **قوله** لقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه الحديث ذكره السمعاني في الاصطلام واستدل به الرافعي من الشيخ غير ان النووي ضعفه وقال غير معروف وزاد الرافعي ولا يقبح وقال ابن حجر لا اصل له وقال مخرجوا احاديث الرافعي لا وجود له في الروايات **قوله** وهي شرط عند مالك هذا ليس بمعروف من مذهب مالك وانما المعروف انها شرط عند احمد وحده كما لا يخفى **قوله** لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم رواه ابو داود وابن ماجه والترمذي والحاكم عن ابي هريرة رض بلفظ لا صلوة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله تعالى واخرج الدارقطني عن ابي هريرة رض بلفظ ما توضأ من لم يذكر اسم الله تعالى **قوله** وهي ان يقصد بوضوئه استباحة الصلوة الاولى ان يقال وهو ان يقصد بقلبه ما لا يصح الا بالطهارة او رفع الحدث ليشمل مس المصحف والطواف عند الشافعي والسلام عند البعض بخلاف ما ذكره فانه خاص بالصلوة فقط **قوله** وهو شرط عند الشافعي وكذا عند مالك واحمد **قوله** لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات الحديث متفق عليه وهو شرط عند الشافعي وكذا عند مالك واحمد **قوله** لقوله عليه السلام من لم يبيت عن واما اللفظ فانما الاعمال بالنيات كما في الكتاب فقال النووي لم يصح اسناده ونظر بعضهم فيه اذ قد رواه كذلك ابن حبان والحاكم وابو حنيفة في مسنده **قوله** معناه اي الغسل والمسح معلوم وهو اي المعنى الاسالة في الاول والاصابة في الثاني **قوله** ونسخ الى هو عطف تفسير وذلك لان باطلاقه يقتضي جواز الغسل والمسح في اية الوضوء على اي وجه حصل والتقييد بهذه الاشياء تبديل اطلاقه بجواز وهو حكم شرعي فكان نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز فان قيل حديث الاعمال بالنيات مشهور والزيادة بالمشهور جائزة عندكم فما الكلمة

قلنا ان شهرته في المعنى عن اول هو غريب ولئن سلمنا انه مشهور لكنه متروك الظاهر كما سيجيء فانحط عن رتبته فلم يعمل به واعترض بانه اراد النية في النص مع ان النص باطلاقه يقتضي الجواز على اي وجه حصل واجيب بان النية فيه انما تثبت باشارة النص لا بعبارته ولان التيمم مبني عنها القصد والقصد لغة والنية في الشرع واستشكل بان ذلك انما يستقيم ان لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد لا عن استباحة الصلوة وهذا اخص منه والعام لا دلالة له على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه ويمكن ان يقال لا نسلم ان القصد عام بل هو خاص بدلالة الحال الدالة على السببية اي فتيمموا للصلوة والقصد للصلوة عين النية **قوله** فلو قلت تقرير السؤال ان يقال لم لا اوجبتم النية والولاء والترتيب والتسمية في الوضوء كما قلتم بوجوب التعديل والفاتحة في الصلوة مع ان كلا منها ثبت بخبر الواحد وتقرير الجواب ان الوضوء ما عارضه من الصلوة لكونها شرطا تابعا لها فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما قلنا في مكمل الصلوة يلزم التسوية بين فرع الفرع وفرع الاصل وفيه بحث لانه لا مانع في الحكم بان واجبا عارضه من واجب الفرض بالنسبة الى فرضها اذ قوة المتبوع ليست كقوة التابع فتامل **قوله** ولهذا قال انه يتبع الفرض على النظر واذا سقط النظر يثبت الجواب سالما وقد علمت انه لا يتم فكان الاولى للشارح النحرير ان يضعف الجواب ثم يقول فالاولى ان يقال في تنبيه لذلك وقد عرفت ظهور التفاوت بين المكملين في هذا الوجه فتعلق **قوله** فالثاني وهو الثابت يثبت الواجب اعلم ان الواجب المصطلح كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور ايضا لانه آحاد الاصل فتحقيق الواجب بالقسمين المذكورين لا وجه له على ان الثابت به الفرض الاجتهادي ايضا والشارح لم يذكر ذلك فتنبه **قوله** بخبر التعديل من القسم الثالث فيه شيء لانه يحتمل نفي الكمال او لا قطع مع الاحتمال ويجاب بانه صرح بالنقض في تلك الزيادة التي ذكرناها وهي نفي الكمال لا نفي الصحة لازمه ترك الواجب لا السنة **قوله** والامر للوجوب اي لو كان الكلام قطعي الثبوت يثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال فاذا كان ظنيا يثبت به الوجوب **قوله** لانها انما تجب في العبادات المراد بالوجوب الفرض ونفي الفرضية لا يستلزم القول بالسنية فالاولى ان يقول وهذا النية من القسم الرابع لانه احتمل ان يكون معناه ثواب الاعمال او اعتبارها فيكون مشتركا الا انه العامل لا يقول صاحب الهداية قد استدل بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات على كون النية شرطا في الصلوة فيفعل مثل ذلك لان كون خبر انما الاعمال بالنيات قيل ظني

ولیس الامر کذلک بل هو بیان ... قصد الصعید

قوله القدیم

فی قوله القدیم

ای زاده

حل شریف

البحث المذکور

کما جزم الاکثر

قوله

معلم

الاعمال بالنیات

الثبوت والدلالة كما ذكره المص في الكشف ليس كذلك فانه لو كان من ذلك
القبيل لما صح استدلال صاحب الهداية على كون النية شرطا في التيمم وصاحب الهداية
مع غيره كذلك شمس الائمة في مبسوطه ويمكن ان يجاب بان هذا الحديث مشهور والزيادة
بالمشهور على الكتاب على سبيل الفرض جائزة وان كان مشترك الدلالة فيستنبط
شمس الائمة وصاحب الهداية فالعمل لادخاله في قواعد الاصول والمص جعل مثل اخبار
الآحاد التي مفهومها ظني فيكون من القسم الرابع الذي يثبت به الاستحباب دون الوجوب
قوله وكذا خبر التسمية اي ما يدل على وجوبها وانما اول الوجوب العرفي كما ان
هذا الايجاب لان الكلام في ادخال هذه الاشياء في القسم الرابع من حيث السنة
تنفي الدلالة ايضا هذه الاشياء على الفرضية لا بد في على المطلوب فالاولى ان يقول
لما ذكرناه اولا ثم يقول وكذا خبر التسمية ويمكن ان يقال المراد بالوجوب الثبوت القوي
اعم من ان يكون قطعيا او ظنيا لان الواجب نوعان قطعي وظني فالواجب اعم
والفرض اخص ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص لانه اذا انتفى الحيوان ينتفي الانسان
او الفرس فيلزم من نفي الوجوب نفي الفرض والواجب المصطلح قوله لان مثله
يستعمل لنفي الفضيلة لقائل ان يقول قد حملتم في قوله عليه السلام لا صلوة
الا بالفاتحة مجرد على نفي الفضيلة مع انكم قلتم بوجوبها فلم حملتم حديث
التسمية معارض بقوله عليه السلام من توضأ وسمى كان طهورا لجميع اعضائه
ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لما اصاب الماء فلم يبق قطع الدلالة ويعطر
فان هذا الحديث ضعيف لانا قد رويناه عن الاعمش يحيى بن هشام وهو متروك
عليه قال بعض المحققين مقتضى النظر وجوب التسمية في الوضوء غير ان صحته
لا يتوقف عليها لان الركن انما يثبت بالقاطع وبهذا اندفع ما قيل ان المراد به
نفي الفضيلة لئلا يلزم نسخ آية الوضوء يعني الزيادة عليها بخبر الواحد فانه
انما يلزم بتقدير الافتراض لا الوجوب قوله الا انه عليه السلام واظب
على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وذلك لان الوجوب انما
يثبت بالمواظبة المقرونة بعدم الترك اما مطلق المواظبة فلا يفيد الوجوب
ومواظبته عليه السلام على الوضوء كانت مع الترك احيانا كما في المضمضة
والاستنشاق وهذا دليل السنية فيكون من القسم الرابع قوله وخبر الترتيب
معارض بما نقله عليه السلام نسي مسح الرأس فتذكره بعد فراغه فمسحه
ببلل في كفه لم اقف على هذا فيما بايدينا من كتب السنة ولعله من التصرف واخرجه
الطبراني في الاوسط عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله

فمن هنا علمت ان صاحب الهداية
والاصح انه يستحب في غاية
العبد تقديره

صلى الله

صلى الله عليه وسلم من نسي مسح الرأس فذكره وهو يصلي فوجد في لحيته بللا
فليأخذ منه وليمسح به رأسه فان ذلك يجزيه وان لم يجد فليعد الوضوء والصلوة
وفي اسناده سعيد بن سعيد اتهم بالكذب قوله لانه اول بيت وضع للناس
علة للتسمية بالقديم قوله لقوله عليه السلام الا لا يطوفن بهذا البيت
محدث ولا عريان كذا رواية الفقهاء واخرج الترمذي والحاكم والدارقطني
والطبراني والبيهقي من حديث ابن عباس رض ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيها الكلام وصححه
ابن خزيمة وابن حبان وله طرق مرفوعة وموقوفة قوله لان الطواف خاص
معلوم معناه وهو الدوران بالبيت وهو يتحقق من المحدث كما يتحقق
من الطاهر قوله فلا يكون اي الطواف موقوفا على الطهارة لان الحكم بانه يتوقف
على الطهارة كما قال الشافعي لا يكون عملا بالكتاب لانه ساكت عن اشتراطها
قوله فان قلت النص مجمل الخ اي اذا كان مجملا جاز ان يلحق خبر الواحد بيانا له
قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا يحتملها قوله واجمال اي نص الطواف
هذا الوجه وهو العدد والابتداء لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر فهو مجمل من حيث العدد
والابتداء غير مجمل من حيث الطهارة واجمال النص بوجه لا ينافي عدم اجماله
بوجه آخر لاختلاف الجهة قوله فيبقى ذلك البعض مجملا حاصله ان الآية
مجملة في حق مقدار المسح وحديث المغيرة التحق بيانا وهذا ضعيف لانه لا
ينطبق على قدر المجمل وحديث المغيرة لا يدل على ما دون الربع لا يكون فرضا
مع ان الشافعي المسلك كل القول باجمال الآية فيما يأتي فكيف يختار هنا انها
مجملة وسيأتي في محله قوله فلا يحتاج الى ايجاب ذلك على حدة ويمكن ان يجاب
عن ذلك من طرف الشافعي بان يقال عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن
غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو شرط عنده لا ان ذلك المقدار
لا يجزئ عن المسح وايضا كل ما يذكر تبعا لغيره لم يعتبر فرضا في شيء من الطهارات
قوله لان الامر لا يقتضي التكرار ولا يحتمله فلا يكون النص مجملا من حيث العدد حتى
يلتحق خبر الواحد بيانا له وقد يقال احتمال التكرار مستفاد من صيغة التفعيل
للمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاستيعاب في المشي
فالتحق خبر الواحد بيانا له وقد يجاب بانه لو كان باب التفعيل يقتضي الاجمال
للمبالغة لكان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا مجملا وليس كذلك اجماعا
سلمنا ان ذلك بالنسبة الى العدد لكن لا نسلم الاجمال بالنسبة الى المسح

اللفظ الواحد مجمل من وجه
غير مجمل من وجه

لا يصلح خبر الابتداء بيانا له قوله والاولى ان يقال الخ يعني انه لما ثبت ان
الاجمال في الاية فالاولى ان يقال عرفت العدد وتعيين المقدار بالاخبار
المشهورة وبها يجوز الزيادة بالاخبار الآحاد ولهذا لا يمكن ان يقول الوتر
بخبر مشهور لكانا فرضين لا يجوز تركهما لان الزيادة بالمشهور يقتضي
الفرضية مع انهم قالوا ان الاشواط الثلثة الاخيرة تنجبر بالدم اذا تركها
والفرض هو الاربعة الاولى ولهذا لا تنجبر بالدم ويفسد الحج بتركها وكذا يجوز
البداية من غير جهة الحجر الاسود فتامل قوله والثاني على تقدير بالرفع عطف
على فاعل يبطل كما نعلمات [illegible] والبواقي مجرورات لعطفها على المضاف
اليه وهو الولاء قوله يعني يتربص الخ يشير الى ان لفظ الاية خبر ومعناه
الامر ليتربص المطلقات المدخولات بهن من ذوات الاقراء ثلثة قروء
اي مضي ثلثة قروء على انها مفعول به او مدة ثلثة قروء على انها ظرف
وقيل هو على ما به النفي حكم المطلقات ان يتربصن ثلثة قروء وقروء
جمع كثرة والموضع موضع قلة وكان الظاهر ان يقول ثلثة اقرؤ واختلف
في تاويله فقيل وضع جمع الكثرة موضع جمع القلة مجازا او قيل لما جمع في المطلقات
اتى بلفظ جمع الكثرة لان كل مطلقة تتربص ثلثة وقيل التقدير ثلثة اقراء
من قروء والقرء مشترك يستعمل في الطهر والحيض فحمل الشافعي القرء على
الطهر وهو مذهب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعائشة وحملناها على الحيض
وهو مذهب الخلفاء الراشدين وابي الدرداء رضي الله عنهم فان قلت في التربيع
قوله يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض لكونه مامورا به على هذا التقدير واللازم
باطل بالاجماع لانه بدعة فالملزوم مثله قوله وبدل الاباء في الثلثة الخ يعني
ان الاباء علامة التذكير في مثل هذا العدد يقال ثلثة رجال وثلث نسوة
والحيضة مؤنثة والطهر مذكر فدلت الاباء على ان المراد من القرء الاطهار قوله
والجواب عن الاية الخ كان الاولى ان يذكر هذا الجواب بعد ان يذكر الدليل
لنا لان الجواب عن دليل الخصم لا يكون الا بعد اثبات دليلنا قوله بان اللام
الاولى عدم ذكر الباء في الموضعين كما جعل في قوله وعن الثاني ان الحيض قوله
فيه اي في قوله تعالى لعدتهن قوله كما في قوله لدوا للموت وابنوا للخراب
وكما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فكونها المعنى
لطلقوهن ليكون بعاقبة طلاقهن العدة قوله او بان المراد من قوله لعدتهن لقبل
عدتهن حاصله ان اللام على هذا بمعنى الوقت وداخلة على مضاف محذوف

الاطهار

على ان

على ان الاضافة للبيان قوله بدليل قراءة ابن عباس رض وروى سفيان
ايضا عن عمرو بن دينار ان ابن عباس قرأ فطلقوهن لقبل عدتهن وقال
الزهري ومكاشفة فطلقوها قبل عدتها وروى طاوس عن ابيه قال [illegible] الطلاق
ان يطلقها قبل عدتها قلت وما قبل عدتها حال طهر غير جماع فدل على ان
العدة بالحيض قوله وقال في الكشاف معنى الاية مستقبلات لعدتهن لان
الطلاق سابق على العدة قوله وعن الثالث بان الحيض الخ توضيحه ان يقال ان الاباء
وان دلت على تذكير المعدود لا تدل على خصوص الاطهار دون الحيض لجواز
ان يكون مدخولها نظرا الى لفظ القرء وهو لفظ مذكر موضوع للدم المخصوص
كما وضع للانقطاع فيها على معنى العدد ما طلقت منه الحيض ودونا والقرء والحيض
اسمان لمسمى واحد والمؤنث هو الحيض غير ان القرء ليس بلفظ مؤنث التانيث
والحيضة بها ولا يبعد ان يكون معنى والطهر ان مذكر على قلة الاولى على كل
منهما احكامه اللفظية من غير ذكره على ان المانع الاجتماع بلفظ الحيض [illegible]
على ان الحيض من اسماء الاجناس التي يفرق بينها وبين واحدها بالتاء كتمر
وتمرة وثمار والبقرة والوحدة لا يكون للتانيث قوله وقلنا هذا باطل [illegible]
تقرير جوابه هذا انه ان المراد بالقرء الحيض وابطال ما قاله الشافعي
لا على عدم ارتباط الكلام وكان الاولى تقديم هذا على الجواب كما قلنا
قوله ان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين جوابه [illegible] انا لا نسلم
انه لو اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق يكون العدة قرئين وبعض الثالث
لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو
ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة [illegible]
لا يخفى انه اما ان يكون اسما للمجموع او اسما للقليل والكثير لا سبيل الى الثاني والا
لا يبقى فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء
العدة ببعض الطهر الثالث من غير توقف على انقطاعه بل يلزم انقضاؤها
بطهر واحد واقل لا [illegible] على ثلثة اطهار [illegible] وذلك خلاف
الاجماع فتعين الاول فيلزم الانتقاض فان قيل المراد [illegible]
[illegible] ينقطع بالحيض [illegible] الطهر [illegible] والامور [illegible]
الا بانتهائها [illegible] انقطاعها [illegible]
العدة بطهر واحد وانما يلزم انه لو كان كل بعض منه طهرا تاما بالحيض في طهر
الفرق بين الاول والثالث لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون

واحدًا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرًا واحدًا مالم ينقطع اجيب
بان دخول الامور الممتدة تحت العدد كما يتوقف على ابتدائها يتوقف على
انتهائها فانه كما لا ينصف اول النهار يكون يومًا كذلك آخره وان جاز اطلاق
العلم الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز على البعض من
الثالث بمجرد الابتداء من الحيض واذا امتنع هذا امتنع ذلك ومن ادعى
جواز الاول دون الثاني فعليه البيان قوله وطلاق الامة ثنتان اي في حقيقة
قوله فيكون الاقراء ثلثة كاملة والحمل على ما يوافق الكتاب اولى في محل الخلاف
[illegible] قوله فجعلناه [illegible] جواب ان هذه الزيادة [illegible] ضرورة وجوب
التكميل خلافًا ابدًا لان الحيضة الواحدة لا تتجزى والعدة يحتمل مثل
هذه الزيادة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة ولو جعلت [illegible]
[illegible] وكان [illegible] في محل النقصان ايضًا ضرورة وهي ان لا يلزم
تطويل العدة على ان هذا المحذور الذي يلزم يدفع بان يرجح الطهر
ولا يحتسب الطهر الذي طلقت فيه من العدة واجيب بان تحمل النقصان
وان كان فيه ضرورة لكنه لم يوجب [illegible] العدة بخلاف الزيادة فعلى ما مر وتطويل
العدة [illegible] بعد التكميل بدليل وجوبها على من [illegible] بان قوله عليه
السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ينافي ذلك لان [illegible]
في التنصيف لا في التقصير قوله فان قلت قد جاء النقصان على الثلثة
[illegible] من [illegible] تاييدًا لاقالة والزامًا لنا بانه يصح النقص
عن الثلثة وبيان ذلك بان اقل ما يطلق عليه جمع ثلثة مع انه اطلق هنا
لفظ الجمع واراد شهرين وبعض الثالث كانه قال الحج ثلثة اشهر
والمراد شهران وبعض الثالث فكذا هنا لجواز ان يراد من ثلثة قروء
قرآن وبعض الثالث فيصح انقضاء العدة بطهرين وبعض ولا يلزم
ابطال العمل بموجب النص قوله الاشهر عام يعني كلامنا انما هو في
الخاص والعام يجوز ان يراد بعضه وفيه نظر لان اخص الخصوص
في العام اذا كان جمعًا ثلثة ولا يجوز التخصيص بعده كما سبق
والاولى ان يقال هذا السؤال انما يرد ان لو قال ثلثة اشهر قوله
وتقريره موقوف على مسئلة مختلف فيها اعلم ان الصحابة رضي الله
عنهم اختلفوا في مسئلة الهدم فقال عبدالله بن مسعود وابن عباس
وابن عمر وطاء الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من الطلقات واحدة

كانت

كانت او اثنين او ثلثة وبه قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله تعالى وقال
عمر وعلي وابي بن كعب وعمران بن الحصين وابو هريرة لا يهدم ما دون الثلث
وبه قال محمد وزفر والشافعي واحمد ومالك هذا الخلاف مبني على ان الزوج
الثاني اما غاية في الطلقات الثلث منهية حلًا جديدًا ام هو غاية للحرمة الثابتة
بها فقط فعند الاولين غاية للحل وعند الاخرين هو غاية للحرمة قوله فمن ذهب
الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللًا اي في الطلقات الثلث فالاولى ان
يكون محللًا في الطلقة والطلقتين اي بطريق الدلالة لانه لما كان محللًا في الحرمة
الغليظة فهو في الخفيفة اولى والنقصان في الثابت للزوج من غير المحلل بعد
الطلاق لانها كانت تحل له بعد ثنتين وانما طلقها طلقة او طلقتين ثم عادت
لا تحل له الا بعد طلقة واحدة في الاول فقط فاذا تحل تحل مسكها الزوج الاول
بالطلقات الثلث قوله فيملكها الزوج الاول بالطلقات الباء صلة يملك لا سببية
قوله فلا يكون للزوج اي الثاني حكم في الحل الا في الطلقات الثلث قوله احتج محمد
وزفر والشافعي بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له المراد منه الطلقة الثالثة بالاجماع
والمراد بالنكاح التزوج بزوج غيره اي رجلًا اجنبيًا وسماه زوجًا باعتبار
ما يؤول اليه كتسمية العنب خمرًا قوله فالله سبحانه وتعالى جعل الزوج الثاني
غاية للحرمة الثابتة بالطلقة اي بسبب الطلقة الثالثة قوله وهو اي الغاية غير
مؤثرة في الحل لان الغاية لا تأثير لها في اثبات ما بعدها بل هي منهية فقط فاذا
انتفى المغيا يثبت الحكم فيما بعد بالسبب السابق كما في الايمان الموقتة تنتهي الحرمة
الثابتة بها بالغاية ثم يثبت الاباحة بالسبب السابق وكما في الصوم تنتهي حرمة
الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة فكذا هنا يكون اصابة الزوج
الثاني منهية للحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية
عن اسباب الحرمة لا يقال الحل الاول قد اضمحل فلا بد من ان يثبت حل آخر تحلل
بالحرمة لاستحالة عود الحل الاول لانا نقول نحن لا ننكر ذلك ولكنه انما يثبت
بالسبب الذي ثبت به الاول وهو كونها من بنات آدم لا بالزوج الثاني الذي
هو غاية لان اضافة الحكم الى السبب الذي ظهر اثره مرة اولى من اضافته
الى سبب لم يظهر اثره اصلًا قوله فالقول بانه اي الزوج الثاني مثبت الحل كما قال
به ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله ليس عملًا بالكتاب قوله اذ لا وجود للغاية
قبل وجود المغيا لان غاية الشيء بمنزلة بعضه وبعض الشيء لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل
لا يكون بعضًا له فيلغوا اصلًا مع وجودها الا لو قال اذا جاء رأس الهلال فوالله لا اكلم فلانًا

حتى استيشر اي فاستشاره وقبل مجي راس الشهر لا يعتبر من اليمين حتى لو كلمه حنث
لان الاستشارة غاية للحرمة الثابتة باليمين فلا تعتبر قبلها واذا لم يعتبر كان
وجودها كعدمها فكان وجود الزوج الثاني في هذه الحالة كعدمه قوله لا يقال
نفي من الزوج لا يصلح ان يكون غاية يعني في الحرمة الغليظة قوله فاجاب المحرمة عنه
اي حاصله انه يقول ما ذكرتم من عدم الحل بالكتاب اي يلزم ان لو اثبت
حقيقة التحليل وكونه مثبتا حلا جديدا نقول لكن حتى تنكح زوجا ولسنا كذلك لا
انا اثبتنا ذلك بخبر مشهور يجوز بمثله الزيادة لا بالنص فلا يرد ما ذكرتموه
وهذا على قول الجمهور من ان المراد بالنكاح العقد حيث اضيف الى المراة لانها
تباشر العقد كالرجل فصحت اضافته اليها فاما الوطي فلا يضاف اليها
حقيقة لانها محل للوطي فكانت موطوءة وانما سميت زانية لتمكينها من الزنا
وقيل المراد بالنكاح الوطي عملا بحقيقته وحملا للكلام على الافادة دون الاعادة
اذ العقد استفيد باطلاق اسم الزوج على اسناد النكاح بمعنى الوطي الى المراة وان
كان مجازا فهو مجاز واحد شايع باعتبار التمكين كاسناد الزنا اليها بخلاف
النكاح لو حمل على العقد فانه يكون مجازا ولفظ الزوج مجاز انضمام ما تنكره به
من معنى التزوج المستفاد من النكاح فيكون في الكلام مجازان واعادة
ومجاز واحد وافادة خير من مجازين واعادة ووجه تجوز الايلاج ثابتا باشارة
النص كما انه ثابت بالسنة فاختار بعض مشايخنا هذا القول لقلة المجاز
ويمكن ان يقال الحمل على العقد صحيح وان كان مجازا لكنه مجاز اقرب الى الحقيقة
على ان اضافة النكاح بمعنى الوطي اليها غير مسموع في كلامهم ولو جاز ان تسمى
واطية باعتبار التمكين لجاز ان يسمى المركوب راكبا وهو خلاف اللغة واما اضافة
الزنا اليها فليس بطريق المجاز بل لانه اسم لتمكين حرام كالوطي الحرام ولئن
سلم ان النكاح هنا بمعنى التمكين لا يحصل المقصود لان الحل ثابت بالوطي الذي
هو فعل الزوج ولا يلزم من التمكين الوطي وهذا الجواب صحيح لو كان المراد
بالتمكين هو المطاوعة المطلقة وان كان المراد به المطاوعة بالمباشرة فليس بصحيح
فثبت بذلك الوطي لا محالة لا يقال بمجرد دعوى شهرة الحديث لا يكفي بل لا بد من البيان
لانا نقول يكفي في شهرة الحديث قول العلماء المتقدمين وتلقيهم بالقبول لا سيما
وكان في النص ان يقول وانما نثبت الوطي والمحللة بحديث العسيلة لا بنفسه حتى
لان المراد بالنكاح عنده العقد كما هو قول الجمهور لا يقال هذا الحديث لا يثبت المدعى
من المتنازع فيه وهو صورة الهدم بل انما يثبت ذلك في صورة الحرمة الغليظة

لانا نقول

لانا نقول لا يثبت بطريق الدلالة لان ما يثبت اصل الحل ووصفه فلان يثبت اصله
اولى قوله وهو ما روي انه عليه السلام الحديث رواه الجماعة الا ابا داود ومن حديث
عايشة رضي الله عنها ولفظه جاءت امراة رفاعة القرظي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت كنت عند
رفاعة فطلقني فابت طلاقي فتزوجت بعده بعبد الرحمن بن الزبير بفتح الزاي
لا غير وان ما معه مثل هدبة الثوب فتبسم عليه السلام فقال اتريدين ان ترجعي
الى رفاعة قالت نعم قال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق
من عسيلتك وفي لفظ البخاري كذبت وقال يا رسول الله اني لانفضها
نفض الاديم ولكنها ناشز تريد ان ترجع الى رفاعة قال عليه السلام فان كان
كذلك لم تحل له حتى يذوق من عسيلتك قوله بالعنة العنة عدم القدرة
على الجماع لمرض او كبر او سحر او عدم الوصول الى بكر دون الثيب والى بعض النساء
دون البعض قوله اتريدين هو مقول قول النبي عليه السلام قوله والعود رد
الى الحالة الاولى ومن ضرورة الغاية ما كان من عدم حل او بعض حل فتعود
بثلاث تطليقات فيه بحيث يصدق حقيقة العود قبل الزوج الثاني لو قال
بعد الطلقة او الطلقتين بلا تحليل زوج اتريدين ان تعودي الى فلان صدق
حقيقة وان كان العود لا الى ما يملك به ثلاثا فاما لا ... ان العود الى عين
الحالة الاولى محال فالمراد بالعود الى شبهها وذلك يصدق بمجرد ملك النكاح
و الحل لا انتفاء اشتراط عدم ورود الشبه قوله لا بالسبب السابق معطوف
على قوله بحديث العسيلة اي المحللة تثبت بحديث العسيلة لا بالسبب
السابق وقولهم فالمغيا ينتهي بالغاية وبعد السبب السابق ليس بمطلق
بل فيه تفصيل وهو ان سبب الحرمة هو الطلاق وهو موقت وان كان غير
محتمل له يثبت بالسبب الجديد الذي نحن فيه فان سبب الحرمة هو الطلقات
الثلث وهي تقتضي حرمة مؤبدة الا اذا طرء عليها ما يبطله وهو التزوج
الثاني قوله لانه كان ثابتا اي السبب السابق كان ثابتا وهو كونها من بنات آدم
قوله والعود لم يكن ثابتا فيحدث به الحل اذ هو السبب الظاهر واضافة الحكم
الى السبب الظاهر اولى قوله فتلك الحالة اي الحالة الاولى لا يكون الا حلا جديدا
لان حدوث السبب يستلزم حدوث المسبب قوله والذوق علة للعود من
طريق آخر وهو الاستدلال بالحديث وتوجيهه انه عليه السلام علق
العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق وتعليق الحكم بالمشتق دليل
على ان ماخذ الاشتقاق هو العلة فيكون الذوق علة للعود وهو حادث

فيه نظر

فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول
قوله في قوله لعن الله المحلل والمحلل له رواه ابن ماجة من حديث عقبة بن
عامر ورواه النسائي واحمد والترمذي في حديث ابن مسعود رض بلفظ
لعن رسول الله صلعم المحلل والمحلل له قوله لا نكاح على قصد الفراق الخ فلك
قد استدل بهذا الحديث في الفروع على كراهة اشتراط التحليل بالقول لان عمر
عزرهما اجماعا والاشبه المتزوج تزويج رغبة فقالوا اذا تزوجها بشرط
التحليل بان يقول تزوجتك على ان احللك له او تقول هي فهو مكروه كراهة
التحريم المنتهضة سببا للعقاب لقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له
قال الزيلعي في التوضيح استدل بهذا الحديث على كراهة النكاح المشروط به التحليل
وظاهره التحريم كما هو مذهب احمد لكن يقال لما سماه محللا دل على صحة النكاح
لان المحلل من يثبت الحل فلو كان فاسدا لما سماه انتهى وظاهره انه اعتراض
ثم جوابه اما الاعتراض فمنشاؤه عدم معرفة اصطلاح اصحابنا وذلك انهم
لا يطلقون اسم الحرمة الا على ما ثبت بدليل قطعي فاذا ثبت بظني سموه مكروها
وهو مع ذلك سبب للعقاب واما الجواب فكلامه يقتضي تلازم الحرمة والفساد
وليس كذلك اذ قد يحكم بالصحة مع لزوم الاثم في العبادات فضلا عن غيرها
هذا ثم قالوا ولو نوياه اي اشتراط التحليل ولم يقولاه فلا عبرة به ويكون الرجل
ماجورا لقصد الاصلاح فيحمل قول الشارح على قصد الفراق على ما اذا اشترطاه
بالقول اما اذا نوياه لم يستوجب اللعن على ان بعضهم قال انه ماجور وان
شرطا بالقول لقصد الاصلاح وتاول اللعن عند هؤلاء اذا اشترط الاجر على
ذلك فان قلت لم لم يستدل الشارح على مسئلة الكتاب بهذا الحديث
دون حديث العسيلة لانه صريح في كون الزوج الثاني مثبتا للحل لان المحلل
هو المثبت للحل قلت لان الاستدلال به لا يتم على قول ابي يوسف رحمه الله
لانه يحمل هذا الحديث على اشتراط الحل او طالبه كما تقرر في الفروع لا على مثبته
قوله لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمسبب شريك المباشر في الاثم والثواب
قوله والمراد من اللعن الخ الواو هنا بمعنى او لانه جواب آخر وهو الاشبه بالرد
من اللعن قوله اظهار خساستهما اما خساسة المحلل فلمباشرته مثل هذا
النكاح بدليل قوله عليه السلام الا انبئكم بالتيس المستعار رواه ابن ماجة
واما خساسة المحلل له فلمباشرته ما ينفر عنه الطبع السليم من عودها
اليه بعد مضاجعة غيره لها واستمتاعه بها لا حقيقة اللعن اذ هو الابعاد

يتم

مطلب
الواو بمعنى او

بتعب الرسالة في حق الاتة لانه لم يبعث لعانا قوله بل على تاويلين يعني
فاضل الكتاب وهو حقي من انتهاء الحرمة وفاضل السنة وهو العود في اثبات
الحل الكامل وهذا اولى مما قاله محمد رحمه الله وزفر والشافعي من ان المثبت للحل هو
الاباحة الاصلية لا فاضل السنة فيلزم منهم الغاؤه مع امكان العمل به وعدم
منافاته لفاضل الكتاب والاعمال اولى من الاهمال قوله ولقائل ان يقول الخ
هذا وارد على ما قاله صاحب الكشف وتقريره ان يقال قد اخرجت المسئلة
جدا عن موضعها الذي من اجله الحل بحديث العسيلة فقد زاد على فاضل الكتاب
بخبر الواحد فيكون الجواب الصحيح ان الحديث مشهور فيزاد به على الكتاب
لا ما قاله الخ هذا الفاضل من ترتبه عليه بالخبر وادخاله فيما عمل فيه فاضل الكتاب
والسنة كيف وجعل الزوج الثاني منهيا للحرمة الغليظة يقتضي عدم الطلقة
والطلقتين كما قال به محمد وزفر والشافعي وجعله مثبتا للحل يقتضي ذلك
كما قال به ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله وتنافي اللوازم يقتضي تنافي الملزومات
واجيب بان المسئلة من باب المناقضة والجواب من باب المعارضة غير
ان ما اجاب به صاحب الكشف من المعارضة اصح مما اجاب به هو منها لان
منع احادية الحديث بمجرد دعوى الشهرة غير كاف بخلاف منع الزيادة
باعتبار اعمال فاضل الحديث فيما لم يعمل فيه فاضل الكتاب بما ذكر من الدليل
لانه قطع لعرق النقض على ان المنقول اليه في جوابه هو منهوم حتى وهو
الغاية ومفهوم العود وهو الرجوع الى ما كانت عليه من حل لا كون الزوج
مثبتا للحل ومنهيا للحرمة ليتوهم تنافيهما لتنافي لوازمهما على انا لو ادعنا
التقرير على ذلك لما قربنا التنافي المذكور لجواز قيام الحيثيات المتنافية
بالمحل الواحد لعدم الاعتداد بخصوص المحال فتامل قوله فان قلت الحل
ثابت في الطلقتين الخ تقريره لا نسلم ان الزوج الثاني محلل في المتنازع فيه
لانه لو كان كذلك للزم اثبات الثابت وهو محال لان الحل ثابت لان
زوال المعلق بالثلث فقبله لا يثبت شيء منه لان اجزاء الحكم لا تتوزع على
اجزاء العلة قوله قلنا لا نسلم لزومه اي لزوم اثبات الثابت ثم حاصله
ان الحل الذي يثبته الزوج الثاني غير الحل الذي كان قبله وذلك لان الحل
الذي كان قبله كان ناقصا بزوال الطلقة والطلقتان والحل الذي يثبته
الزوج الثاني حل كامل لا يزيله الطلقة والطلقتان بل الثلثة فكان مثبتا
لما ليس بثابت والمحل اي المراة ان لم تقبل اصل الحل تقبل ثبوت وصف

اللعن يحمل على غير حقيقة ٥

جواب شريف ٥

الكمال بل بتلك تجزيه بعد الطلقة والطلقتين وما صلح سببا لاصل الشيء
صلح سببا لوصفه قال بعض المحققين وفيه بحث اذ غاية ما فهم من كلام
الشارح لانه يدل على انه يثبت بمجرد الحل على الوجه المذكور ليس من مفهومه
وثبوته كذلك في صورة الحرمة الغليظة ليس منه بل باتفاق الحال وهو انه
محل ابتداء فيه الحل لاستيفاء الزوج ما له من الطلقات قبله وحيث ابتداء
بثبوت الحل كان ثلث شرعا فظهر ان القول ما قاله محمد وزفر وباقي الائمة
الثلثة رحمهم الله قوله العسيلتان كنايتان عن العسيلة تصغير عسلة
وهي قطعة من العسل كنى عنها عن حلاوة الجماع لما روي عن عائشة
رضي الله عنها ان النبي عليه السلام قال العسيلة هي الجماع قوله اشارة
الى ان غيبوبة الحشفة كافية حتى ان الشرط الايلاج بشرط كونه عن قوة
نفسه فلو اولج الشيخ الكبير الذي لا يقدر على الجماع لا بقوته بل بمساعدة اليد
لا يحلها الا اذا انتشر وعمل والصغير الذي لا يجامع مثله اولى لانه لا يحل اصلا
بخلاف من في آلته فتور واولجها حتى التقى الختانان فانها تحل به
وخرج المجبوب الذي لم يبق له شيء يولج به فانها لا تحل بسحقه وفي المبسوط
ان كان المجبوب لا ينزل لا تحل وللبنت نسب الولد منه وفي التجريد لو كان
مجبوبا لم تحل فان حبلت وولدت حلت للاول عند ابي يوسف خلافا
لمحمد وبشرط كونه في المحل بيقين حتى لو جامعها وهي مفضاة لم تحل ما لم
تحبل قوله وهو ان الانزال غير مشروط خلافا للحسن البصري فانها لا تحل
عنده حتى ينزل حملا للعسيلة عليه ومنع بانها تصدق معه ومع الايلاج
وانما هو كمال قوله اعلم ان القطع مع الضمان لا يجتمعان الاصل فيه هنا
ان عشرة لا يجتمع مع عشرة القطع مع الضمان والجلد مع النفي و
القصاص مع الكفارة والحد مع التعزير والمتعة مع المهر والتيمم مع الوضوء
والحيض مع الحبل والعشر مع الخراج والصدقة مع الزكوة والفدية مع الصوم
حكم السرقة عندنا قطع ينفي الضمان عن السارق حتى لو هلك المسروق
عنده قبل القطع او بعده او استهلكه لا يضمن وهذا ظاهر المذهب وروى
الحسن عن ابي حنيفة انه يضمن اذا استهلكه قوله لانهما اي القطع والضمان
مختلفان حكما وسببا ومحلا واستحقاقا فان مستحق القطع هو الله تعالى
ومستحق الاخذ العبد واذا اختلفا من كل وجه لا يقتضي ثبوت احدهما
بثبوت الآخر ولا انتفاؤه فامكن اعتبار جامعا حكما للسرقة وقد دل

الدليل

الدليل على ثبوت الضمان وهو عموم قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب القول به قوله لقوله
عليه السلام لا غرم للسارق بعد ما قطعت يمينه قال شيخ الاسلام ابن
حجر لم يجد بهذا اللفظ والذي في النسائي من طريق المسور بن ابراهيم
عن عبد الرحمن بن عوف رفعه لا يغرم صاحب سرقة اذا اقيم عليه الحد وقال
بعده هذا منقطع لا يثبت ورواه الدارقطني وقال المسور لم يدرك عبد الرحمن
وكذا البزار والطبراني في الاوسط وكذا نقل ابن ابي حاتم في العلل وقال
منكر وقرر عليه البيهقي في المعرفة ويجاب بان ائمتنا قد عملوا بهذا الحديث
واستدلوا به فدل ذلك على صحته لان القاعدة عندنا ان المجتهد اذا عمل
بدليل من السنة وطعن الخصم لا يلتفت الى قوله لان المجتهد بذل وسعه فيه
وكذا لا يلتفت الى قول المحدثين من انه ضعيف او غير صحيح لان ذلك اصلا
حادث نشأ من طول الطريق قوله وهو قوله تعالى فاقطعوا اذ هو لفظ خاص
وضع لمعنى معلوم وهو الابانة ولا دلالة له على نفي الضمان وانقطاع العصمة اصلا
الا هو من ضروراتها الا فعلا انما اسنادا وهو ظاهر قوله بل ثابتا عليه بخبر الواحد لا يخفى
ان هذا الاستدلال الزامي لانه يقول بجواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد قوله
فقد انبتم بما ابيتم اي جئتم بما منعتم وهو ان الزيادة على النص بخبر الواحد قوله
ثبت باشارة قوله تعالى جزاء اي ان سقوط عصمة المال يثبت باشارة نص مقرون
بالقطع وهو قوله تعالى جزاء لانه لا يقول فاقطعوا نتيجة ما قبلتم واول الكلام يتوقف
على الآخر في اثبات الحكم وتقريره موضحه قوله يراد به ما يجب حقا لله تعالى على
الخلوص وحقه على الخلوص هتك حرمته هي له على الخلوص فالجزاء المطلق يحكم
حرمته هي له على الخلوص وبالحرمة التي هي له على الخلوص يكون الفعل حراما لذاته
كشرب الخمر لا لغيره كشرب عصير الغير فالجزاء المطلق يكون ما هو حرام لذاته لا
لغيره وما دامت العصمة باقية على حالها لا يكون الفعل حراما لذاته ولا يثبت
الجزاء المطلق والجزاء المطلق ثابت بالنص فقد تحولت العصمة بالضرورة
ومتى تحولت اليه لم يبق للعبد حق والتحق في حقه بما لا قيمة له كعصير
المسلم اذا تخمر فلا يجب الضمان رعاية لحقه لانتقال عصمته وقد تقرر اي
بالقطع ما وجب حق الله تعالى فلا يجب عليه شيء آخر ووجوب الرد حال
قيام المسروق لا يدل على بقاء العصمة كالخمر المغصوبة للمسلم تسترد
وان لم يكن معصومة له فالرد للملك لا للعصمة والضمان للعصمة لا للملك

لا يقال فعله لان يحتسب بن عصمة الله تعالى لكون المال محترما لحقه لوجود التقوم
فيجب القطع وعصمة العبد لانه محترم لحقه ايضا لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان
كما في قتل المسلم خطأ او شرب خمر الذمي فانه يجب الدية مع الكفارة والحد
مع الضمان لانا نقول ان الجناية هنا متحدة لان محلها العصمة وهي واحدة
وقد تحولت الى الله تعالى **قوله** ولان جزاءه مصدر جزى الى الجزاء اما ماخوذ
من جزأ بالهمزة اي كفى وعلى هذا يكون الهمزة اصلية او من جزى بالياء اي
قضى وهو الاتمام فعلى هذا يكون اصله جزاي فاعل بها قلبت الفا لوقوعها
بعد الف متطرفة وكل من المعنيين يدل على ان القطع جزاء كامل وكمال
الجزاء يستدعي كمال الجناية ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الجناية كاملة
فلا بد من انتقال العصمة الى الله تعالى ليصير للاضافة والرحمة كاملتين
وفيه نظر **قوله** فلو كان العصمة في المال من حاجة العبد لا يكون واما العصمة بل
لغيره وهو حق المالك فينبغي مباحا بالنظر الى ذاته كالمغصوب للغاصب
فيؤدي الى انقطاع القطع للشبهة وهو ثابت نصا واجماعا فيكون مؤديا
الى انتفائه منتفيا لا يقال لا نسلم ان هذه الشبهة مسقطة للقطع وانما
يستقيم ذلك ان لو كانت الشبهة التي لا يمكن الاحتراز عنها معتبرة
في درء الحد كهذه الشبهة وليس كذلك لانا نقول الحدود تندرئ
بالشبهات ولا نسلم ان هذه الشبهة لا يمكن الاحتراز عنها بالطريق
الذي قلناه فتأمل فان قيل لو انتقلت العصمة الى الله تعالى انتقالا
عند الفعل به واما العين فلم يبق حقا للمالك فكان ينبغي ان يكتفي في السرقة
بالثبوت المجرد عن الدعوى كما في حقوق الله تعالى مثل الزنا وشرب الخمر
قلنا نلتزم ذلك في حالة الاقرار على ما في البدائع من ان السارق اذا اقر
انه سرق من فلان للقاطع قطع استحسانا فلا ينتظر حضوره ومقصده
واما في حالة البينة او الاقرار على الرجح فلان القطع وان كان حدا من
حدود الله تعالى لكنه مترتب على تحقق السرقة وهي في باب الخصومات
المالية والدعوى فيها شرط **قوله** لانها اي المال او حق العبد **قوله** يلزم ان
لا يقطع كما في سرقة الخمر فانه لا يقطع مع انتقال العصمة الى الله تعالى
واللازم وهو عدم القطع منتف هنا فالملزوم مثله وهو انتقال العصمة
قوله والخمر ليس كذلك اي ليس حقا للعبد فعدم الحكم لعدم شرطه **قوله**
وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك جواب سؤال بان يقال

ينبغي ان يتحول الملك الى الله تعالى ايضا حتى لم يبق للمالك حق الاسترداد
اذا كان المسروق قائما لانا نقول كانت العصمة شرطا لكون السرقة موجبة للقطع
فالملك كذلك اذ لا قطع في غير الملك فلما انتقل الملك كالعصمة لقوي
المطلب انه لو انتقل الملك الى الله تعالى لصار مباحا لان ملك الله تعالى
لا يوصف بالعصمة بل بالاباحة فلو قلنا بانتقال الملك اليه تعالى لبطلت العصمة
اصلا وفي بطلانها بطلان الجناية والمقصود من النقل تحقيقها لا ابطالها فامتنع القول
بانتقال الملك بخلاف العصمة فان انتقالها انما يثبت لكمال الجناية وانما
وقع على المال فيقول [illegible] وهو العصمة لانها عبارة عن كونه
[illegible] فاما الملك فيختص بالمالك اذ هو عبارة عن القدرة الى المحل
فلا ينتقل الا الملك ليس محل الجناية فتأمل **قوله** اعلم ان العصمة تنتقل
حال انعقاد السرقة موجبة للقطع اذ لا حاجة الى الحفظ في تلك الحالة
والتصير الفعل جزاء العبد مضمونا بالعقوبة الزاجرة **قوله** ولكن انما يظهر
وهو دفع ما يقال قد قلتم بان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة موجبة للقطع
ومقتضاه سقوط الضمان عند ذلك سواء قطع او لم يقطع فما الحكم بسقوط
القطع [illegible] بالانتقال ليقع القطع خالصا
لله وما كان حدا لله تعالى يتم بالاستيفاء فالانتقال تامة بالاستيفاء
وما لم يتم الانتقال لا يسقط الضمان لانه اذا لم يتم كانت العصمة حقا للعبد
باقية واذا كانت باقية [illegible] الضمان [illegible] اصل السبب
وهو حق العبد وعدم قيام العارض وهو الانتقال الى الرب تعالى **قوله** انه
فكان الحفظ بالقطع [illegible] من الحفظ بالضمان وقد يقال هذا انما يظهر على
الضمان اما اذا اوجب معه القطع فلا شك ان الحفظ بهما اتم [illegible]
بعض الشراح والاصح ان القطع لصيانة حقوق الناس [illegible] على السارق
[illegible] وهو الضمان بل لا يجتمع عليه غرامان
لدفع ضرر واحد وهو خارج عن موضع المجازاة واما الضرر الخاص اللاحق لرب
السرقة باسقاط الضمان مجبور بالنفع العام وهو كمال الحفظ عليه وعلى سائر
الناس بالقطع والنفع العام يحمل له الضرر الخاص وانا لم يسقط القطع باسقاط
لان المقصود الزجر [illegible]
على الاسقاط لا يقال لو كان القطع لمصلحة العامة لكان الاستيفاء طلب شخص
ما منهم لا الخصوص لطلب المسروق منه لانا نقول لما كانت السرقة في باب

بنفسه

لم يمكن الاحتراز عنها

موضع ما

الى ضمانه المالية الشرط فلو تجوز لما لا بد تجب عليها ان القطع طلب يد لم يؤخذ
على المال المسروق وفي الكافي وهو لانه اختار المالك القطع وان قال انا
اضمنتم فيقطع عندنا قوله وفي المبسوط طلع حاصله ان سقوط الضمان
انما هو في القضاء والحكم واما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى بالضمان ليخرج
عن الخلاف فيضمن ديانة لا قضاء تحرزا عن شبهة الخلاف قوله فان قطعت قد
توجد النقمة اى هذا انت احترزوا من شرط القطع ان يكون المسروق مضمونا
قبل السرقة حتى القطع فقال سائل قد جاء القطع ولم يوجد شرطه لو لم يضمن الوقف
مثلا الاجر فعليه الاصل ينبغي ان لا يقطع لعدم المالك فاجاب بانه مقطع لو حصل
الجواب بالمنع والتسليم نعني لا نسلم ان مال الوقف ليس بملك لا حد لان على قول
المالك للواقف حكما فعنده وجد شرطه ولئن سلمنا انه ليس على ملك الواقف
لكن هذا تمليك المتعلق بحق الغير يلتحق بالملك وان كان ذلك الغير مالكا حقيقة او لا
كمستحق الوقف فالمراد بالملك اعم من الملك حقيقة او حكما لان الملك
ليس شرطا في القصر لعله بل الغير حتى يشترط حقيقة بل لانه متعلق حق
الغير قوله ولذلك صح ايقاع الطلاق اى الصالح من الملك كالوعد قبل الخصم
زوجا غيره اى انما الثناقضة الاصل المذكور وهو ما علوجه فيها واجاب
عنها بما اورد عليهم روحا فالنزاع فيها الاصل المذكور وعلمنا به ولا اخرجه لهم
عنها فقال ولذلك ومرجع الاشارة الى ما هل الخ من الخصوص قطعا
وعدم احتمال البيان قوله صح ايقاع الطلاق بعد الخلع لعلم ان المختلعة
يلحقها الطلاق عندنا خلافا للشافعي حتى لو ان رجلا قال لزوجته خلعتك
عن عصمتي وقد قبض الشيء من بعد الطلاق ثم قال لها وهي في العدة انت طالق
مثلا صح ذلك عندنا ووقع هذا الطلاق على المرأة وتنقص العدد ان لو كانت
ونال به الملك ان لم يكن ولم يقع عنده اى الشافعي بل يكون لغوا قوله لان الطلاق
لازالة ملك النكاح هذا القول ممنوع فان الطلاق الرجعي لا يزيل الملك
فالاولى ان يقول ان يعرف الطلاق هو رفع القيد الثابت شرعا بالنكاح قوله
تمسك المص الى الاولى والاحسن ذكر معنى الآية ووجه الاستدلال بها عند
قول المص علا بقوله فان طلقها فلا تحل له من بعد كما هو طريقة المزج لان
فائدة المزج ذكر حل العبارة عقيبها قوله ومعنى الآية يعني قوله تعالى فان خفتم
الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به قوله فلا اثم على الزوج فيما
اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به حتى لا يكون وقوعها اثرا ان له الا اخذه فانا

قوله

قوله وصل الطلاق بالافتداء بالمال وذلك لان الفاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص
وهو الوصل والتعقيب فيقتضي وصل الطلاق بالافتداء فيصح الطلاق بعد الخلع
وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله تعالى الطلاق مرتان
اي ثنتان ثم ذكر افتداء المرأة بقوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح
عليهما فيما افتدت به وفي تخصيص فعل المرأة هنا تقرير فعل الزوج فيما سبق
من قوله الطلاق مرتان لانه لا جمع بينهما في قوله تعالى الا يقيما ثم مضى جانب
المرأة مع انها لا تختص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بالضرورة ان فعل
الزوج في هذه الحالة اي في حالة الخلع هو الذي تقرر فيما سبق في اول الآية وهو
الطلاق فكان هذا بيانا ان النوع الطلاق بغير مال والطلاق به وهو الافتداء فصار
كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما يروى
ذلك عن الشافعي وكان الصحيح من مذهبه خلافه لئلا يلزم ترك العمل بهذا
البيان الذي هو في حكم المنطوق ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء
كانتا على مال او بدونه فدل على شرعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب
الفاء قوله فمن ابطل الطلاق بعده واوصل قوله تعالى فان طلقها باول الآية
وهو قوله تعالى الطلاق مرتان لا يكون عاملا بالفاء بل فيه فساد التركيب لما فيه
من العدول عن العطف على الاقرب الى العطف على الابعد مع توسط كلام
كلام اجنبي بينهما على تقدير ان يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا
واردا في بيان الخلع غير منضم الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه
عامة المفسرين من ان الافتداء منضم الى الطلقتين المذكورتين والمعنى
لا يحل لكم ان تأخذوا في الطلقتين شيئا ان لم يخافا الا يقيما حدود الله فان
خافا ذلك فلا حرج في الاخذ والافتداء ولا فساد لان اتصاله بقوله تعالى
الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء ويتم المطلوب فتامل قوله
واعترض عليه اي على الاستدلال رواية ودراية قوله لان المذكور هذا اعتراض
الرواية وقوله لان موجب الفاء اعتراض الدراية قوله وكل ذلك الاشارة
من عند قوله والا لما تصور الى قوله واجيب عنه بان اتصاله اي قوله
تعالى فان طلقها هذا جواب اعتراض الرواية قوله فكانه قيل فلا جناح عليهما
فيما افتدت به في الطلقتين المذكورتين ثم زيدت على الافتداء الثالثة
وتوجيهه ان قوله تعالى الطلاق مرتان يحتمل ان يكون بطريق الخلع او بغيره فبين
بقوله فيما افتدت به جوازه بطريق الخلع فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين

الى الثنتين عن الخلع والافتداء او الثنتين كلتاهما او احديهما خلع وافتدوا به يتم المقصود ايضا وبهو صحة ايقاع الطلاق بعد الخلع وبه يندفع ما قيل من انه لو كان الفاء للتعقيب للزم من مشروعية الطلقة الثالثة وجوب التحليل بعد صاحب غير سبق للافتداء والطلاق على مال الزيادة على الكتاب وترك العمل بالفاء في قوله تعالى فان طلقها لان التعقيب على ما حققنا من التعميم في الطلقتين ينفي الزيادة والالغاء على انا لو قلنا بان تعقيب الثالثة على الثنتين مقيد بكونهما او احديهما خلعا وافتداء لكانت مشروعيتها بعدهما خالية عن الخلع والافتداء ثابتة بالاجماع والخبر المشهور ولا ضير في اثبات كل بدليله قوله فلا يلزم ان يكون الطلاق اربعا لان الافتداء بيان للطلقتين لا طلقة ثالثة وذكر في الكشف لان الله تعالى ذكر الطلقة الثالثة بعوض وبغير عوض فلا يلزم تربيع الطلاق فتامل قوله وموجب الفاء التعقيب والوصل هذا جواب عن اعتراض الدراية قوله وهذا المعنى احد الاولى ان يقول لان هذا الخ لان المقام مقام التعليل ومرجع الاشارة كونه الفاء للترتيب في الذكر فقط لان الفاء انما هي للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف قوله واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون خلع الخ جواب عن قوله والا لما تصور الطلقة الثالثة قبل الخلع وهو من تتمة جواب اعتراض الدراية قوله لان غاية ما توهم في ذلك الى من كونه للفاء للتعقيب والوصل في الوجود ولم يتعرض الشارح للجواب عن قول المعترض وما لم يتصور الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله فان خفتم والجواب ان الخلع فقط بل انه على تقدير حرف لا فيما في الافتداء قبل لا يصح التمسك بالآية بان الخلع طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق لان المذكور في الآية هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع فيدل على المطلوب بعمومه ولا نسلم ان المذكور فيها هو الطلاق على مال لا الخلع بل اعم وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم للآخر لان الافتداء بصيغة الخلع طلاق على مال ايضا حتى لو سلم ذلك لم يقع نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق قوله فان قلت على ما ذكر ثم اي من ان الافتداء منصرف الى الطلقتين وان المراد بهما الطلاق بطريق الخلع لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي لان الخلع طلاق باين والامر

باطل لاتفاق المفسرين على ان المراد منه الرجعي وتقرير الجواب يؤخذ مما حققنا من التعميم في الطلقتين فتنبه على ذلك قوله وللقائل ان يقول الخ هو كلام ظاهر جيد وليس بحشا من عند الشارح كما يتراءى بل المحققون ذكروه وعبارتهم فيه واعلم ان هذا البحث مبني على كذا الخ قوله فالاولى ان يتمسك الخ وبه تزداد دليل الشافعي لان قياس في مقابلة النص على ان قوله ان الطلاق لازالة ملك النكاح ممنوع لان الطلاق الرجعي واقع لا يزول به الملك بالاجماع قوله في المفوضة التفويض التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر اصطلح عليها الخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي لعدم الولي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية مهر او على ان لا مهر لها فزوجها كانت غافل الاذن والصغيرة التي سلمها الاب نكاحها بغير تسمية كذا في شرح الاصول وفي الحقائق لا يتصور ذلك في صبية او مجنونة انه ليس لاحد سقوط المهر بدونهن قوله وهي بكسر الواو الخ حاصله انه يجوز في المفوضة الحرة كسرة الواو وفتحها على انه اسم فاعل او اسم مفعول لما ذكره الشارح واما الامة المزوجة بلا مهر فليست بالمفوضة بالفتح قوله ويجب المتعة ذكر في الغاية ان المتعة تجب عندنا في موضعين قبل الدخول عند عدم التسمية كما هنا او عند التسمية الفاسدة كالو سمى لها خنزيرا او خمرا فان قلت ينبغي ان ينتصف مهر المثل في مسئلة المفوضة كالمسمى قلنا المسمى معلوم يمكن تنصيفه ومهر المثل مجهول لا يمكن تنصيفه كذا في الكافي فان قلت فكان ينبغي ان ينتصف المتعة بالطلاق قبل الدخول لكون المتعة قائمة مقام مهر المثل قلنا لم ينتصف مهر المثل لكونه مجهولا لا ينتصف المتعة وان كانت معلومة بالنظر الى وصف الاصل لا الى وصف الخلف قوله والابتغاء وهو الطلب الخ حاصله ان الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب والباء حرف خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الالصاق وقد قرن المال بالابتغاء بالعقد الصحيح فلا ينفك المال عن الطلب بالعقد الصحيح فلا ينفك المال عن الطلب بالعقد الصحيح ومن ضرورته وجوب المال بنفس العقد الصحيح فالقول بتراخي وجوب المال الى زمان استيفاء المطلوب والدخول كما قال الشافعي لا يكون عملا بالخاص من كتاب الله تعالى هذا ما يفهم في كلام فخر الاسلام وفيه نظر والاولى ان يقال الابتغاء انما يكون بالعقد الصحيح بقوله تعالى غير مسافحين ولا شك في العقد الصحيح غير ملصق بالمال لقوله

لفظ مفوضة

تعالى باموالكم فلا شئ من الابتغاء غير ملصق بالمال ونكاح المفوضة
ابتغاء فلا يصح بلا الصاق مال واعترض بان التمسك بهذه الاية في المفوضة
لا يستقيم لان فيها دلالة على كونه مشروعا بالمال وليس فيها ما ينفي
كونه مشروعا بلا مال بل ذلك مسكوت عنه وقد قام الدليل على شرعيته
بلا مال وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله تعالى وانكحوا
الايامى منكم والمطلق يجري على اطلاقه والمقيد على تقييده واجيب بان
المطلق يحمل على المقيد في الحكم الواحد والحادثة الواحدة بالاتفاق كما
في كفارة اليمين بالصوم وههنا كذلك فيجب حمله على المقيد بالمال وفيه
نظر اذ لا نسلم اتحاد الحكم بل هو عين النزاع فالصواب ما امضيناه من
تركيب القياس فانه يستلزم نفي كونه مشروعا بلا مال فاما قول
ابن عباس فمعارض بما رواه الخمسة من حديث علقمة بن عبد الله بن مسعود
رض سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها مهرا ولم يمس حتى مات فردهم
ثم قال اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني
ومن الشيطان ارى لها مهر امرأة من نسائها لا وكس ولا شطط وعليها
العدة ولها الميراث فقام معقل بن سنان الاشجعي فقال اشهد ان ر
رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق وفي رواية
ابي داود فقام اناس من اشجع فيهم الجراح وابن سنان الاشجعي
فقالوا انشهد ان رسول الله صلعم قضاها فينا في بروع بنت واشق حين
مات وان زوجها هلال بن امية الاشجعي كما قضيت ففرح عبد الله ابن
مسعود رض فرحا شديدا حين وافق قضاؤه قضاء رسول الله صلعم فان
البيهقي جميع روايات هذا الحديث اسانيدها صحاح وما روي عن علي
رض انه قال لا نقبل معقل بن سنان فانه اعرابي بوال على عقبيه قال
ابن المنذر لم يصح هذا عن علي رضي الله عنه قوله ارادة ان تبتغوا انما
قدر ارادة دون ان تقول ابتغاءكم باموالكم لان الارادة لازمة للطلب
لا ينفك عنه ولان المفعول له شرطه ان يكون قلبيا فلذا اول بفعلي قوله
ويجوز ان يكون بدلا ولك ان تقول شرط البدل ان يحل محل المبدل منه
وهذا ليس كذلك والجواب انه لا يشترط ذلك على الصحيح كما في قوله
تعالى وجعلوا لله شركاء الجن فان قلت فمن اي الابدال قلت هو بدل
الاشتمال والعائد محذوف تقديره ان تبتغوها قوله اذ لا يجب المهر في

ولم يسم

العقد

العقد الفاسد اجماعا بل يجب اي بالوطء لان العقد لما فسد فسد ما في ضمنه
من المسمى فيجب مهر المثل لانه الموجب الاصلي وهو انما يجب لانه او بالوطء ولم يجب
بالخلوة الصحيحة لان التمكن فيه منتف شرعا اذ لكل واحد من العاقدين
فسخه قبل الدخول بغير حضرة صاحبه واما بعد الدخول فليس لكل منهما
فسخه الا بحضرة صاحبه وفي الخلاصة المراد من المهر في الفاسد العقد وهو مقدار
ما يجب اخذه لزناها لو كان حلالا وهذا بخلاف العقد الصحيح فانه يجب المسمى
بالعقد ويكمل بالخلوة فالخلوة في الصحيح قائمة مقام الوطء للتمكن منه
بخلاف الفاسد قوله وقد حكمتم بصحة ذلك كما لو تزوجها على ان لا مهر لها
وهذا بخلاف البيع فانه يبطل بنفي الثمن وقيل يفسد كالسكوت عنه والفرق
ان الثمن في البيع ركن بخلاف المهر فانه لاظهار شرف المحل لا لصحة العقد
قوله زوجتكها بما معك من القرآن رواه البخاري ومسلم من حديث سهل
بن سعد الساعدي وليس فيه دلالة على ان القرآن جعله مهرا والتزام الشرط
ان يعلمها وانما قال بما معك اي بسبب ما معك من القرآن قوله فلحق البيان
بقوله عليه السلام لا مهر اقل من عشرة دراهم رواه الدارقطني من حديث جابر
وفيه مبشر بن عبيد وحجاج بن ارطاة وهما ضعيفان عند المحدثين
لكن البيهقي رواه من طرق وضعفها في السنن الكبير والضعيف اذا تعدد
طرقه صار حسنا لغيره فيحتج به ذكره النووي في شرح المهذب ومما صح ان
يحتج به مع ان البيهقي به الجمل وبعضهم ما رواه البيهقي وابن عبد البر عن علي
رضي الله عنه انه قال اقل ما يستحل به المرأة عشرة دراهم اعلم ان الفقهاء
والشارح جعلوا في الفرع هذا الحديث بيانا للمجمل في قوله تعالى ان تبتغوا
باموالكم والقائل ان يقول لا نسلم الاجمال في الاية بل انما تقتضي وجود المال
مطلقا فالتعيين الخاص زيادة عليه بخبر الواحد وانتم تمنعون قوله فلا
الكناية المراد بها الغير في فرضنا وهنا لان الكناية عند الا[illegible]
ما استتر المراد منه ولا يفهم منه الا بقرينة لفظية او معنوية [illegible]
نحو انا وانت وهو فانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها من تكلم
او خطاب او غيبة وسياق تعريف الكناية في اصطلاح اهل اللسان والفرق
بينها وبين المجاز على كل من الاصطلاحين في محله ان شاء الله تعالى
قوله فدل ذلك على ان متولي العقد هو الشارع لان اسناد الفعل
الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث

قاعدة حديث

استعماله على الاسناد خاصة اى ان معتقد الجمهور والشائع على ما هو موضوع المسائل
قوله واعترض عليه اى على التمسك بالآية نقلاً او عقلاً فى ان الخاص خاص
موضوع لمعنى التقدير الخ وحاصله انا لا نسلم ان الفرض لفظ خاص بل مشترك
بين الايجاب والقطع والبيان والتقدير سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه خاص
فى التقدير بل هو حقيقة فى القطع كما قال صاحب الكشاف فى سورة النور
اصل الفرض القطع وكذا قال غيره من ائمة اللغة ثم نقل الى الايجاب والتقدير لان
الفرض مقطوع به وكذا المقدر مقطوع عن الغير فكان مجازا فيهما على ان حمله على
الايجاب ههنا اولى بقرينة كلمة على فانها صلة الايجاب لا صلة التقدير وبقرينة
عطف المملوكات على المنكوحات فان الايجاب مستقيم فى حق الاماء
ولهذا فسر ائمة التفسير الفرض ههنا بمعنى الايجاب قال صاحب الكشاف معنى الآية
قد علمنا ما يجب فرضه على المؤمنين فى الازواج والاماء وتقرير الجواب
ان العلماء اجمعوا على ان حمل اللفظ المستعمل فى عدة معان على الحقيقة والمجاز
اولى من حمله على الاشتراك لمصالح المجاز ومفاسد الاشتراك وان التبادر
من علامات الحقيقة ولفظ الفرض مع ورود استعماله فيما ذكر فى اللغة قد غلب
فى معنى التقدير دون غيره والغلبة فيه تبادره الى الذهن دون غيره وما يتبادر
اليه الذهن دون غيره كان حقيقة فيما يتبادر فيه دون غيره فلفظ الفرض
حقيقة فى التقدير دون غيره وبه قال الاصوليون واما التعدية بعلى فلاعطف
فلتضمنه معنى الايجاب اذ من لازم تقدير الشرع ايجابه على ان بعضهم وان
حمله فى الآية على الايجاب لا يكون حمله ذلك قاضيا على حمله فيها على التقدير لان
احد المحملين لا ينفى الآخر مع انا لو سلمنا ان المراد به الايجاب حصل المطلوب
ايضا لانه يصير التقدير قد علمنا ما فرضنا على الازواج من المهر وغيره وكل معلوم
مقدر عند الله فيكون المهر مقدرا عند الله وهو مجمل فى حقنا فيلتحق الحديث
المذكور بيانا كما انا لو سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر لكان بالوجوب له تعلق
على الازواج من المهر غير معلوم لنا فيكون مجملا ايضا فيلتحق به الحديث بيانا
قوله ويمكن ان يجاب عنه اى عن البحث المذكور بالتزام الشق الثانى
وانما امتنع العطف فى المثال المذكور لعدم القرينة والآية ليست كذلك
لوجود القرينة قوله وغير ذلك معلوم فى هذه الصورة تلاوة لا اذا ان قرئ وغير
ذلك بالرفع على الابتداء ومعلوم خبره فلا معنى لهذا الكلام وان قرئ بالجر
عطف على المهر فظاهر لكن يبقى قوله معلوم سواء كان بالرفع او الجر لا معنى له

مطلب معانى لفظ الفرض

مطلب المجاز اولى من الاشتراك

فالاولى ان يقول وغير ذلك بالجر وكل معلوم عند الله تعالى مقدرا الى آخر ما ذكرنا
قوله بالحديث المشهور لا حاجة الى التقييد بالمشهور لان خبر الواحد يجوز به البيان
مع ان هذا الحديث خبر واحد ولا معنى لدعوى الشهرة وفى بعض النسخ بالحديث
المذكور وهو الاولى اللهم الا ان يقال اراد بالمشهور ما اشتهر على السنة الناس
لا المشهور المصطلح قوله احترز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة وحديث النفس
والكلام النفسى فانه لا يطلق عليه القول فى هذا الاصطلاح و بالقائل عما يصدر
عن الطير و بالنفس القائل وبعلاوة السبيل وهى قصد الطريقة والاعتبار
ما يصدر من غير قصد كما فى الجنون والاغماء والنوم والسهو قوله بالقيد
الثانى عن الدعاء والالتماس اعلم ان الصيغة الدالة على طلب الفعل دلالة
وضعية ان قارنت الاستعلاء فهو امر وان قارنت التساوى فهو التماس
وان قارنت الخضوع فهو سؤال ودعاء قوله وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو
فى الواقع ليس بشرط بل الشرط طلبه على سبيل الاستعلاء سواء كان عاليا فى نفس
الامر ام لا قوله حتى ان صيغة افعل ممن هو ادنى حال الامر الى الامور على وجه الاستعلاء
يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب ويحق عليه الجزاء قوله فى جواب القوم
فماذا تأمرون مجاز اى تشيرون لان قولهم ارجه واخاه وارسل لم يكن على
سبيل الاستعلاء لانهم كانوا مستعلين عليه فهو فى قوة تشير بكذا
ولقائل ان يقول بعد تسليم ان المعتبر فى الامر الاستعلاء كما اختاره اكثر
الاصوليين ان الموقف هو الذى يجب امتثاله ولا يجب ذلك الا اذا كان
الآمر اعلى رتبة من المأمور فى نفس الامر قوله وهى القاعدة المشهورة
فى استخراج الامر من المضارع وهى ان تحذف حرف المضارعة وتعامل آخره بما
تعامله المضارع المجزوم فان كان ما بعد حرف المضارعة متحركا تنطق به على ما
هو عليه نحو دحرج وان كان ساكنا زيد همزة وصل مضمومة ان كانت
عين الفعل مضمومة ومكسورة فيما سواه نحو اقتل واضرب واعلم واكرم
ونحوه بفتح الهمزة ابقاء على الاصل المرفوض فافهم وخرج فلا يرد خذ وكل
وصل ونحوه لانه ليس المراد خصوص صيغة افعل بل المراد به ما كان مشتقا
على طريقة افعل فيكون ذكر افعل فى التعريف على سبيل التمثيل دون التقييد وفيه
تامل قوله وفيه نظر لانه اذا كان المراد من الامر الامر بالصيغة وهو ما اخذ من
المضارع خرج امر الغائب فانه امر ليس مشتقا من المضارع بل هو صيغة على
حدة فينتقض التعريف به فلا يكون جامعا ولذا قال بعضهم لابد من زيادة قيد

مطلب استعمال الامر

مبحث امر

توجه النظر تام

آخر وهو ما يقوم افعل لمبنى في الامر من غير الوجهة وساير صيغ الامر قوله
والاصوب ان يقال مراده الخ يعني فيكون ذكر افعل للتمثيل وفيه نظر لان التعريف
لا يقصد به التمثيل والمراد لا يرتفع للايراد والحاصل انه ليس مراده هذه الصيغة
على الخصوص بل المراد بافعل ما دل على طلب فعل ساكن الآخر فيشمل
صيغ ساير الامر قوله الخ بهذا اي بقولنا افعل اوجبت عليك ان تفعل
كذا او اطلب منك فعل كذا فان ذلك كله طلب تحصيل الفعل ممن هو دونه
بالقول وليس بامر فالعلامة للتشبيه وبه يظهر ضعف قولهم انه طلب الفعل
بالقول على سبيل الاستعلاء الخ ورد هذه الصيغ المذكورة عليه لصدق الحد عليها
واجيب بان ما يتوجه هذه عليهم ان لو لم يكن مرادهم بذلك طلب الفعل بالقول
الموضوع له وهو ممنوع والصيغ التي ذكرت غير موضوعة للطلب بل هي اخبار
عن الطلب لا انشاء قوله لكن كونه بمعنى المقول اولى قال بعض الشراح المراد
بالقول معناه المصدري لا المقول كما خطر ذلك في بعض الاذهان لان ذلك
صيغة الامر لا الامر كما صرح به صاحب المفتاح وصاحب الكشاف والامام الرازي
ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء فعبر بالاقتضاء
ما يقوم بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة
مستعملة مجازا الدال [illegible] احترز بغير كف عن النهي ويرد عليه نحو كف
اللهم الا ان يراد بغير كف غير الفعل الذي اشتق منه صيغة الاقتضاء وانفسا
اذا كان القول بمعنى المقول يكون هذا التعريف مناسبا لمذهب المعتزلة لانهم لما
انكروا الكلام النفسي لزمهم ان يجدوا الكلام اللفظي فقالوا الامر عبارة عن
قول القائل الخ اما مذهب اهل السنة فالامر في حقيقته هو المعنى القائم في النفس
فيكون قول افعل عبارة عن الامر لا حقيقة الامر ذكره صاحب البدايع ولنا بحث
ويمكن ان يقال بحث الاصولي ليس في الكلام النفسي وانما يبحث عنه المتكلم
قولهم انه مناسب لمذهب المعتزلة فقد استغناه بما حققت الذي ذكرتم فانا من
حقيقته ان الامر من قبيل خاص وهو اقسام القرآن وهو عبارة عن النظم
والمعنى وبحث الاصولي ليس الا فيه بهذه الحيثية يليق بالفقهاء والاصوليين
لانهم يثبتون الاحكام لنظم القرآن المتلو دون النفسي قوله والقائل ان
يورد عليه الخ يمكن ان يجاب عن الاول بان اهل الاصطلاح لا يقتصر على الآخر
على انه في الحقايق الاصطلاحية فلا يعبر بتعريفه باعتبار اصطلاح خاص وان
لم يجر مثله في الحقايق اللغوية والعرفية وعن الثاني بان التوقف على قاعدة

من يرى

من يرى من الاصوليين ان الامر حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه فلا يرد عليه
النقض بمثل ما ذكر لانه مجاز عندهم فتأمل لا يقال يرد على الطرد الصادر
عن الساهي والنائم والمجنون ونحوه مع انه لا يسمى امرا الا انا نقول التعبير
بعلاوة السبيل الخ وذلك لانها قصد الطريقة والاعتبار المذكور وهو حد الامر
نفسه ها هنا قوله قدم الامر لان ما يجب على المكلف اولا الايمان وقيل اول ما يجب
على المكلف المعرفة وقيل النظر وقيل القصد والاول اصح وقيل لا خلاف فان
اول ما يجب خطابا ومقصودا المعرفة واول واجب اداء واشتغالا القصد
الى النظر والتحقيق ان اول واجب المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار التي
هي الايمان لا مطلق المعرفة والنظر والقصد مقدمتان لها لان النظر متوقف
على القصد والمعرفة على النظر وقيل قدم الامر لان معظم التكاليف يثبت بالامر
وقيل لان ما يثبت بالامر اشرف لان الايمان والعبادات ثابتان به والشرف
من اسباب التقديم وقيل لان الامر اول مرتبة ظهر لتعلق الكلام الازلي اذ
الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على مذهب المختار فيكون مقدما على ساير
التعلقات قوله صيغة افعل حذف الشارح التنوين من صيغة واضافها
الى افعل وليس هذا طريقة المزج وكان الاولى ان يقول بصيغة اي افعل
محافظة على بقاء التنوين قوله حتى لا يستفاد الوجوب الا منه هذه الصيغة
وفي هذا الحصر نظر لان الوجوب يستفاد من اخبار الشارع كما في قوله تعالى
كتب عليكم القصاص وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وغيرهما نحو
احل الله البيع وحرم الربوا فهذه كلها اخبار وقد افادت الوجوب والجواب
ما قال صدر الشريعة في التوضيح اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما
عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب
الشارع تعالى عن ذلك والمامور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا
اريد به المبالغة في وجود المامور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا انتهى
فعلى هذا الحصر المذكور في عبارة هذا الشارح انما هو بالنسبة الى حقيقة
الامر والله اعلم وقال في التلويح المحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم
الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى
انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن
كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاخبار مجازا عن الامر والنهي
فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه قوله واعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى

طريق المزج
[illegible]

عن المفطرات الثلث ليلا ونهارا من غير ان يتخللها فطر **قوله** وهو ماروى
انه عليه السلام الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر وابي هريرة وعائشة
وانس وانفرد به البخاري من حديث ابي سعيد **قوله** وهو ماروى انه كان
يصلي باصحابه الحديث اخرجه ابو داود واحمد والحاكم وابن خزيمة وابن
حبان من حديث ابي سعيد الخدري **قوله** والا اي لو كان الفعل موجبا
لما انكر عليهم لكنه انكر عليهم فلا يكون موجبا اذ لو كان موجبا لصار كانه
آمر بالوصال وخلع النعال ثم انكر عليهم الوصال والخلع وهذا تناقض
باطل فهو ساقال الغزالي رحمه الله انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار
اتباعهم في البعض دليلا ولم تصر مخالفتهم في البعض دليلا **قوله** وللقائل
ان يقول الخ يجاب بان دعوى الخصوصية مردودة بحديث ابي هريرة
رض ان النبي عليه السلام لما نهى عن الوصال فابوا ان ينتهوا واصل بهم
يوما فيوما ثم يوما ثم راوا الهلال فقال لو تاخر الهلال لزدتكم
كالمنكل لهم حين ابوا ان ينتهوا وفي حديث لو مد لنا الشهر لواصلت
وصالا يدع المتعمقون تعمقهم فلو كان الوصال خصوصية لهم لما واصل
بهم بل كان يخبرهم بها كما اخبروا بغيرها كيف وقد روى احمد في مسنده
من حديث ليلى امراة بشير بن الخصاصية قالت اردت ان اصوم
يومين مواصلة فمنعني بشير وقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
نهى عن الوصال وقال انما يفعل ذلك النصارى [illegible] علم ان وصاله عليه
السلام وان كان وصالا صورة لكن لم يكن وصالا في حقيقته لوجود
السقي والاطعام اما حقيقة او معنى بخلق ما يغنيه عنهما في تشبيع
ويروى الخ ويعلم ايضا ان التعليل بما انما هو للاعلام بان النهي ثم
لا يشقوا عليهم فاقصد ولذلك قال لو واصلت وصالا يدع المتعمقون
تعمقهم كما ان المعلوم ان الاختصاص في الفرع المسبب عن وجود الاصل
وانما اختصاصه باخبار جبرئيل عليه السلام فهو الخصوص بهذه الواقعة
قوله وايضا هذا الدليل مشترك الالزام فيجيء كما يقال ان نهيه يدل
على ان للفعل ليس بموجب فيقال ان متابعتهم له تدل على انهم فهموا
من فعله ايجابا ما الوجوب فالحجة في ذلك ثم فيحمل بحديث ياب
بانه [illegible] على فهمهم للوجوب يرجب كما تابعوه فيه
وهو باطل بالاجماع وما لزم منه الباطل فهو باطل فما كان باطلا وجب

الثانيه **قوله** والوجوب المستفيد من قوله الخ هذا جواب عن استدلالهم
على الفرع عنه وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بقوله صلوا لا بالفعل فالموجب
هو القول لا غير اذ لو كان الفعل بنفسه موجبا لما احتيج الى قوله صلوا بعد
قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله افعلوا كذا الى شئ
آخر يوجب الامتثال به **قوله** لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع على طريقة ارباب
المناظرة المنع ثم التسليم اي يمنع قول الخصم او يرده ثم يسلمه ويدفع وهو
اقوى في الرد وحاصل المنع ان يقال لا نسلم ان المراد من الامر في الاية
الفعل بل المراد به القول لان الرشد بمعنى الصواب وهو ما يصلح ان يتصف
للقول والفعل ظاهرا فلا صارف بصرف الامر عن حقيقته وهي القول الى مجازه
وهو الفعل وكذا ان اخذ الرشد باعتبار انه ملكة يصدر بها عن الانسان
ما يوافق الشرع لا يمتنع اطلاقه على القول كما لا يمتنع على الفعل فلا اختصاص
له بالقول والا الفعل والترجيح للحقيقة **قوله** ولئن سلمنا ذلك اي ان المراد
من الامر فيها الفعل فاطلاق الامر على الفعل مجاز بطريق اطلاق اسم السبب
على المسبب لان الامر سبب وجوب الفعل فالعلاقة السببية وهي
بعض علاقات المجاز والمجاز خير من الاشتراك وبهذا خرج الجواب
عن الايات الاخر واعلم ان ما ذكره المصنف انما هو جواب عمن قال بالاشتراك
اللفظي ولم يجب عمن قال بالاشتراك المعنوي والجواب عنه انه لو كان
مشتركا بينهما معنى لما فهم عند الاطلاق القول عينا لان مسماه اعم
فلا دلالة للعام على الخاص كما لا دلالة للحيوان على الانسان وان انتفى
الاشتراك عن الامر انتفى الايجاب عن الفعل لانه من لوازمه **قوله** ان
ان الامر بمعنى الفعل الخ جواب عن سؤال مقدر بان يقال اذا كان الامر
يطلق على القول والفعل فهل بين الامر بمعنى القول وبينه بمعنى الفعل فرق
في اللفظ ايضا فاجاب بان الفرق حاصل باعتبار الجمع لان الامر اذا
اريد به الفعل يجمع على امور لا غير واذا اريد به القول يجمع على اوامر على غير
واحده على غير قياس كرهط وارهط واختلاف الجمعين بحيث يختص
كل واحد منهما بمعنى واحد يدل على اختلاف المعنيين [illegible] لا يصح ان
يكون لفظ الامر حقيقة فيهما بالاشتراك اللفظي او مجازا فيهما او حقيقة
في الفعل مجازا في القول او بالعكس لا سبيل الى الاول لان الاشتراك خلاف
الاصل ولا الى الثاني والثالث لانعقاد الاجماع على خلافه فتعين الرابع وهو المطلوب

مطلب الامر يطلق على الامور وعلى الاوامر

مطلب يجمع الامر على الامور وعلى الاوامر

مطلب يحمل الامر على الاباحة والايجاب

فان قيل التفرقة بين الجنسين دليل على كون كل واحد منهما حقيقة لان المجاز لا يفارق الحقيقة في جمع قلنا لا نسلم ذلك الا ترى ان اليد تجمع على ايادي اذا اريد بها النعمة وعلى الايدي اذا اريد بها الجارحة مع انه مجاز في احدهما وحقيقة في الآخر قوله لكنه غير مستقيم الى آخره مناقشة ظاهرة مسوق بها جاز
قوله وموجبه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان المدلول الحقيقي لمسماه اعني صيغة افعل فاعلم ان صيغة الامر ترد لمعان للوجوب والندب والاباحة والتهديد والارشاد والاكرام والامتنان والاهانة والتسوية والتعجب والتكوين والاحتقار والاخبار والتسخير والتعجيز والتمني والتأديب والدعاء الا انهم اجمعوا على ان صيغة افعل مجاز فيما عدا الاربعة الاول وكان بعضهم يرى التهديد ايضا من جملة ذلك ولذا لم يذكره ثم اختلفوا فيه فذهب بعض الواقفية الى انها مشتركة بين المعاني الاربعة بالاشتراك اللفظي ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن سريج وبعض الشيعة فذهب بعضهم الى انها مشتركة بين الثلاثة الاول بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وقد يكون نظر المص في ايراد الثلاثة لانه دون التهديد الى هذا وذهب بعضهم ان هذا مشترك بين الاولين فقط بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وقال بعضهم لا ندري انه حقيقة في الوجوب والندب او فيهما معا
ما ذهب اليه هؤلاء الاحكام اصلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراده صاحب الشرع منها حق لانها مجملة لازدحام المعاني وحكم المجمل التوقف الا ان التوقف عند البعض في تعيين المراد وعند البعض في تعيينه فذهب جمهور العلماء الى انها حقيقة في احد الثلاثة الاول من غير اشتراك ولا احتمال مجاز فيما عداه ثم اختلفوا في تعيينه فذهب جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة الى انه الوجوب فذهب بعض الفقهاء من اصحاب الشافعي في احد قوليه وعامة المعتزلة الى انه الندب وذهب بعض اصحاب مالك الى انه الاباحة قوله وهذا التي ترجيح للندب ايضا لان الموضوع للشيء يحمل على الكامل منه لان ثابت من كل وجه بدون الناقص منه لانه ثابت من وجه دون وجه والكامل من الطلب الا كمل فيستغرقه التركيز وذلك في الوجوب دون الندب قوله وكذلك بالاباحة ولا خلاف ان القائلين بالاباحة يقولون ان الامر لطلب الفعل ايضا ويرد عليهم ما ورد على القائلين بالندب من جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول قوله ولو لم يكن الامر موضوعا للطلب لا دليل آخر للعمل بدلالة النقل بما عرفوا ذلك بان هذا ان الاحوال

لا بصيغة

او شاهد ان هذه الحال لا توجد نسخ

لا بصيغة الامر لان من كان غائبا منهم لم يطلب المشتغل به كما بلغه صيغة الامر فلما اشتغل به من كان حاضرا او شاهدة الحال لا توجد فيحق من كان غائبا فثبت ان موجب الوجوب قوله موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله يعني للدلائل الآتية فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وفيه نظر لان تلك الدلائل انما تدل على ان الامر المطلق واما الوارد بعد الحظر فورود قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب زيادة لا بد لها من دليل والجواب انه لا يجوز ان يكون الورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود الاباحة والا لما صح ان يراد من الامر بعد الحظر الوجوب لامتناع الجمع بين قرينتي المجاز والمعنى الحقيقي لكن الثاني باطل بدليل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم الآية ونحوها من النصوص الواردة بعد الحظر الدالة على الوجوب فالمتقدم مثله قوله هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعي انه من قال بالوجوب قبل الحظر والاباحة بعده واعلم ان من قال بان موجب الامر التوقف او الندب او الاباحة قبل الحظر فلذلك يقول بعده ومن قال بان موجبه الوجوب قبل الحظر فاتفقوا على ان موجبه الوجوب بعده ايضا وذهب طائفة من اصحاب الشافعي الى ان موجبه الوجوب قبل الحظر وبعده والاباحة كذا في التحقيق وفي بعض نسخ اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا ثم ورد حظر معلق بغاية او بعلة او بشرط فالامر الوارد بعد زوال ما علق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا الا ان الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله وان كان الحظر واردا ابتداء غير معلق بعلة عارضة والمعلق بشرط والغاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه وذكر بعض المحققين ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في حمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة فيما قيل قوله كقوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا وكقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن الحنتم والمزفت والنقير فانتبذوا فيها ولان الحظر المتقدم قرينة دالة على ان المقصود رفع الحظر لانه المتبادر الى الفهم

المنتشر في الجنة القرآءة

حاصل بالاباحة والوجوب والندب لا بد لها من دليل قوله كقوله تعالى فاذا انسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقوله عز وجل ولكن اذا دعيتم فادخلوا
وكالامر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفاس
وللامر بالصلوة بعد زوال السكر وكالامر بالقتل في شخص لحرام القتل
بالاسلام او الذمة بارتكاب اسباب موجبة للقتل من الحرب او الردة او قطع
الطريق وكالامر بالحدود بسبب الجنايات بعد ما كان الابتداء محظورا فان
الاوامر كلها تفيد الوجوب وان كانت بعد حظر لان المقتضي للوجوب قائم
وهو الصيغة الدالة على الوجوب ولم تتفاوت صيغة الامر قبل الحظر وبعده فلا
يتفاوت حكمه وهو الوجوب فثبت ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف
الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف
النهي الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة بالاتفاق وانما ثبتت الاباحة فيما
ذكر من النظائر بقرائن غير الحظر المتقدم والكلام في المجرد على انها امثلة
جزئية لا تثبت بها القواعد الكلية قوله لانا اعتنا بالترك تحريف من الكتاب
وصوابه لكنا اعتنا بالترك قوله فيعود الامر على موضوعه بالنقض وذلك
لان الاصطياد واخواته انما شرعت حقا للعبد فلو وجب لصارت حقا عليه
وهي نقيض المشروع ولهذا لم يحمل الامر بالكتابة عند المداينة والامر بالاشهاد
عند المبايعة على الايجاب ولكن لتقدم حظر كيلا يصير حقا علينا بعد ما شرع
حقا لنا قوله وهو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك الخ اى ما منعك
من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود ومجاز الان المانع
من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والذم والانكار والاعتراض
وهو انما يتوجه على كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول
انك ما امرتني بالسجود فان قيل هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب
ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاصة
قلنا اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول
اذ امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى
اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا وللقائل
ان يقول كون الامر هنا للوجوب انما عرف بقرينة الذم والكلام في الامر
المطلق فتأمل قوله وقيل المراد بالنص قوله تعالى وما كان لمؤمن الخ هذا
هو المناسب للمقام والمعنى ما صح للمؤمنين والمؤمنات اذا حكم الله

زيادة

ورسوله

ورسوله حكما ان يختار وامرا من امرهما شيئا ويتخلفوا من امره بل يجب عليهم
المطاوعة في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط والضمير
في لهم للمؤمن والمؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وغلب المذكر
وفي امرهما لله ورسوله جمع للتعظيم واذا انتفت الخيرة عن المأمور تعين
الوجوب قوله واستحقاق الوعيد لتاركه هذا استدلال آخر على المطلوب
قوله لان تعليق الحكم بالوصف المراد بالحكم اصابة الفتنة وبالوصف المخالفة
قوله يشعر بالعلية اى بعلية الوصف للحكم قوله فان قلت قوله عن امره
الخ تقريره ان الامر في الآية مطلق وهو لا يفيد الا كون امر واحد للوجوب
فلا يقتضي ان يكون مخالف كل امر مأمورا بالحذر بل المأمور بالحذر هو المخالف
لامره الخاص وهو ما يذكر معه قرينة الوجوب فلا تدل الآية على ان جميع
الاوامر للوجوب فلا يتم المطلوب اذ لا نزاع في كون بعض الامر للوجوب
قوله فانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر عنه بان يقال
فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني واذا جاز الاستثناء
منه كان عاما لان جواز الاستثناء معيار العموم قوله فان قلت هذا
اى الدليل الذي ذكرتموه انما يتم على تقدير ان يكون الحذر واجبا وهو عين
النزاع فيكون استدلالا بمحل النزاع فلا يفيد المطلوب اذ للخصم ان يقول
لا نسلم ان الامر بالحذر للوجوب لجواز ان يكون للاباحة والندب وتجويز
الحذر اذ لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر
من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى هنا للندب او الاباحة لان
استحقاق العذاب بترك الواجب لا بترك المباح والمندوب والاقرب
ما قال الشارح من ان المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق
الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليتعلق بها الوعيد
والتهديد قوله لانهم اجمعوا على ان الموضوع الخ وايضا قد اجمع اهل العرف واللغة
على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلب بصيغة افعل فيدل
على ان لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون
بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات
الالفاظ قوله لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى وهو ان الامر
للوجوب اذ لو انعقد عليه لما وقع الاختلاف فيه وانما انعقد على محل آخر وبه
ذلك ثبت المدعى لان الدلالة نقل محل الصريح اذ لم يوجد ما يخالفه والمراد

بدلالة الاجماع على كون الاجماع بحيث اذا لوحظ علم من اجمع عليه دل على المطلوب
قوله وما ذكرت اخبار عن الطلب لا موضوع له لكنه قد يراد به الانشاء ويصير
كناية عن الامر فيثبت به الالزام بطريق الاقتضاء وصار معناه اوجبت عليك
لاني امرتك به فتأمل قوله كالماضي والحال والاستقبال الخ مراده بالصيغة
المختصة بالاستقبال نحو اضرب وبالحال نحو يضرب وهذا بناء على ان
المضارع حقيقة في الحال عند الفقهاء حتى لو قال كل مملوك املكه فكذا اعتبار
ما يملكه في الحال لا ما سيملكه هكذا في الجامع الصغير قوله والايجاب
اعظم مقاصد الفعل مراده قبل النقل من الوجود الى الوجوب لان المراد بالايجاب
بالشرع شغل الذمة بالواجب والفعل متراخ الى اختيار المكلف قوله هذا اثبات
اللغة بالقياس وهو باطل مراده اثبات اللغة ابتداء من غير تقدم وضع
قاعدة كلية والا فلا شك في اثبات القياس اللغوي لان القياس ثلثة
شرعي ولغوي وعقلي والمراد باللغوي ان يضع الواضع قاعدة كلية يندرج
تحتها جزئيات كان يقول مثلا اسم الفاعل ما دل على حدث وصاحبه فانه
يندرج تحته ضارب وشارب وحاجب وغيرها قوله وهو الامر فيه شيء
لان هذا الدليل انما يقتضي اختصاص الايجاب بمطلق الصيغة الامر والجواب
ان المدعى ليس الا اختصاص ذلك بالصيغة واي تعينت صيغة الامر
لملاحظة ما تقدم من ان الامر يدل على الطلب والاصل فيه الكمال وذلك
بالايجاب قوله القياس لاثبات عدم اصالة المشترك لا لاثبات اللغة
يعني انما اثبتنا نفي كون الامر مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة بالقياس
على اختصاص كل مقصود من مقاصد الفعل بعبارة لان الايجاب من مقاصد
الفعل بعبارة على ان بعضهم جوز اثبات اللغة بالقياس ولكن الاصح
منعه اذ اللغة انما تستفاد من الواضع هكذا قالوا وفيه شيء فان المدعى
اختصاص الايجاب بصيغة الامر ونفي استفادته من غيرها الا ان المدعى ان
الامر مختص بالوجوب ونفي اشتراكه بين الثلثة حتى يستقيم قولهم ان المراد
نفي كونه مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة فتدبره ويمكن ان يجاب عنه
بانه اذا ثبت اختصاص الصيغة بالايجاب ثبت نفي الاشتراك بين الثلثة
بطريق اللزوم لان الاختصاص ينافي الاشتراك قوله ولهذا لان الامر
للوجوب لما حسن ذلك اي استحقاق الوعيد لا يقال لو كان المأمور به
معصية فانه لا يستحق الوعيد بتركه لغة لانا لا نسلم انه لا يستحقه لغة

مطلب المضارع حقيقة في الحال عند الفقهاء صح

مطلب اثبات اللغة بالقياس باطل صح

اي بصيغة

مقصود

وانما يستحقه شرعا وهو غير مفيد سلمنا انه لا يلزم لغة لكن المعصية لما وجبت
بدليل وجب عقابه ورأسا على كلامهم على ظاهره قوله وقد يقال هذا استدلال بطريق
الخ مرجة المعقول على كون الامر للوجوب تقريبها ان الامر فعل متعد لازمه ايتمر
يعني امتثل ووجود المتعدي بدون لازمه محال فيقتضي القياس ان لا ينفك
الائتمار عن الامر كما لا ينفك الانجماع عن الجمع والانجزاء عن الجزء والانكسار
عن الكسر لكن لو كان الوجوب لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وهو باطل
لان للعبد نوع اختيار ايضا للجبر واستحقاقا للثواب بالاقدام على الائتمار
مختارا والعقاب بتركه كذلك فنقل الشارع الوجود الى الوجوب تحاشيا
عن الجبر فبقي الوجوب المفضي الى الوجود في ذمة المكلف جبرا من غير اختيار منه
على وجه لا بد للمكلف من الاتيان بموجبه شرعا حتى يستحق العقاب بتركه وهذا
اولى من القول بتراخي وجود اللازم هنا الى زمان اختيار المكلف تفاديا عما
يلزم عليه من التناقض على ما لا يخفى قوله والمراد بقولنا الامر حقيقة
في الوجوب الحقيقة الشرعية هذا جواب سؤال بان يقال قد قلتم ان الشارع
نقل الوجود الى الوجوب فلم يكن الامر حقيقة في الوجوب بالوضع بل حقيقة
في الكل بالوضع مع انهم قالوا الامر حقيقة في الوجوب فاجاب بان المراد الحقيقة
الشرعية اذ الحقيقة على ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية قوله فان الخلاف
في صيغة الامر لا في لفظ الامر بل الخلاف في حقيقة الامر ولئن سلم فقد اقمتم الدليل
على لفظ الامر حيث قلتم ان امر متعد لازمه ايتمر فلا يكون الدليل واردا على
المدعى اللهم الا ان يقال اذا صدرت هذه الصيغة عن الحاكم يصدق عليه
انه امر به وعلى هذا يكون الدليل واردا على المدعى للموافقة ان يقولوا لا نسلم
صدق ذلك بل نتوقف حتى يأتي البيان فان ظهر ان المراد به الوجوب يقال
امرني او الندب يقال ندبني او التهديد يقال هددني وعلى هذا فقس قوله
لا يخ اما ان يراد به اللازم الحقيقي اي الذي ينتفي الملزوم بانتفائه او اللازم
اللغوي وهو الذي في مقابلة المتعدي لا سبيل الى الاول لتحقق الامر
عند انتفاء الائتمار في حق الكفار فانه متحقق في حقهم بدون الائتمار
منهم ولهذا صح ان يقال امرته فلم يأتمر ولا يصح كسرته فلم ينكسر ولا الى الثاني
لانه منقوض اذ يقال لا يأتمر زيد بامر عمرو واجيب عن الشق الاول بان الائتمار
لازم للامر في الاصل لما ذكرنا من ان المقصود منه حصول الفعل كما ان الغرض
من الكسر الانكسار الا انه لو بقي ذلك لسقط الاختيار من المأمور فيفعله

الشارح من الوجود الى الوجوب عن الثانى بانا لا ننكر انه متعد الى مفعول
واحد ولكن ما هو متعد الى مفعول واحد قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو
متعد الى مفعولين للزومه على الفاعل والمفعول والحد فيصلح ان يكون
لازما لما هو متعد الى مفعولين كما يقال علمته القران فتعلمه وكسوته الثوب
فاكتساه والامر متعد الى مفعولين احدهما بنفسه والآخر بنفسه وبالباء
يقال امرته الخبر وامرته بكذا وفيه بحث اما اولا فلان قوله المقصود من الامر
حصول الفعل ممنوع خصوصا على مذهبنا على ما تقرر من ان الامر لا يتوقف
على ارادة الفعل من المامور فيجوز ان لا يكون مرادا ولا يحصل الايتمار ولا
يكون المقصود الحصول بل يكون المقصود الابتلاء والاختبار واما ثانيا
فلان قوله قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى اثنين غير مفيد
للمطلوب لانه لا يدل على ان الامر للوجوب او كون الامر متعديا الى واحد
وغير متعد الى اثنين لا مناسبة له بالدعوى ولا يفيد شيئا قوله شرع في بيان
وجه ذلك الاطلاق بغيره بل هو بطريق الحقيقة ام بطريق المجاز وهذا الخلاف
ليس في صيغة الامر لان فخر الاسلام اثبت كونها حقيقة في الوجوب مجازا فيما
عداه بل الخلاف في ان اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة في الاباحة
والندب حقيقة ام مجاز فقيل لذلك قوله واذا اريد به الاباحة او الندب
فقيل انه حقيقة قال ابو اليسر وصاحب الميزان ان الاجماع على انه مجاز اذا
اريد به الاباحة حكى الشيخ رحمه الله جمع بينهما تبعا لفخر الاسلام وسنوضح
توجيه ما اختاره والخلاف فيما اذا اريد به الندب انه حقيقة فيه ام مجاز
فذهب عامة اصحابنا وجمهور عامة الفقهاء والمحققون من اصحاب الشافعى
رحمه الله وشمس الائمة وصدر الاسلام الى انه مجاز فيه وذهب بعض اصحاب الشافعى
وفخر الاسلام وجمهور المتكلمين الى انه حقيقة فيه قوله يعنى للازم الندب
الاباحة الاولى ان يقول لان المقام مقام التعليل قوله غيرهما اى الوجوب
قسما والندب والاباحة قسيما فلهذا اتى بلفظ المثنى وكذا الضمير فى لازمهما
وفيهما راجع الى الوجوب والندب والاباحة باعتبار الذى ذكرناه قوله
يكون مجازا الاصح ما اختاره فخر الاسلام من انه حقيقة لانا وان سلمنا
ان الاباحة مباينة للوجوب باعتبار انها جواز الفعل والترك وان الوجوب
جواز الفعل مع حرمة الترك الا انه نقول ان الامر للاباحة هو ان الامر
يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كل جزئيه

وبها جواز الفعل والترك لان الامر للوجوب لا انه يدل على جواز الترك بل انما يثبت جواز
الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك الذى هو جزء آخر للوجوب فيثبت
جواز الترك بناء على انه الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذى يثبت بالامر جزء
للوجوب فيكون اطلاقه على كل منهما من باب اطلاق لفظ الكل على الجزء وهو
ليس بمجاز بل حقيقة قاصرة لان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له
والجزء ليس بغيره وسيأتى بقية الكلام على ذلك قوله فان قلت كيف اختار
فخر الاسلام حكم الاعتراض على فخر الاسلام فى شيئين الاول انه اثبت الجزئية
وما ليس كذلك والثانى انه قال انه حقيقة فيهما وهو ليس كذلك بل مجاز فيهما
لانه اذا انتفت الجزئية انتفى كونه فيهما حقيقة لانه انما اثبت الحقيقة على تقدير
الجزئية ثم المعترض يقول وعلى الجزئية ليس الامر حقيقة فيهما ايضا والجواب
مذكور فى الشرح قوله وهو جواز الفعل الذى بمنزلة الجنس لها وللوجوب
ثم حرمة الترك فصل للوجوب وجواز الترك مع اولوية الفعل فصل
للندب ومساوات الطرفين فصل للاباحة فان الفعل ان كان بحيث
يتعاقب به فى الآخرة فهو الحرام وان لم يكن كذلك فهو ينقسم الى هذه الاقسام
فعدم المعاقبة على الفعل عبارة جواز الفعل وهو جزء داخل فى مفهوم هذه
الاحكام فيكون جزءا لمفهوم الوجوب قوله من قبيل استعمال الكل فى الجزء
فيه نظر لان استعمال الكل فى الجزء من باب المجاز على ما تقرر فى محله
فيكون اطلاق الامر على الاباحة والندب مجازا خلافا لكلام الشارح
من ثمه بعد قوله من قبيل استعمال الكل فى الجزء كما ذكره بعض الشارح
وهى ويكون معنى استعمال الصيغة فى حكم الاباحة والندب هو استعمالها
فى جزء منهما الذى هو بمنزلة الجنس لها وتثبت الفعل الذى هو جواز الترك
بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل فى الندب بالقرينة
وهذا مبنى على مرادين احدهما ان المراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه
وكونه ماذونا فيه بناء على الوجوب عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك
والاباحة عدمهما وان الماذون فيه جنس للواجب والمندوب والمباح
والمناقشة فى امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الاثنى انهم
يقولون الامر حقيقة فى الوجوب وليس معناه ان وجوب القيام
مثلا هو مدلول المطابقى للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل
اللزوم والمنع عن الترك والثانى ان المراد من استعمال الامر فى الندب

استعمال الكل فى الجزء
من باب المجاز

والاباحة ان يستعمل على نحو ما صرحوا به من استعمال الاسد في الانسان
الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات
الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع هنا هو جواز الفعل والاذن
فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما جواز
افراد الفعل والاذن فيه وتثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او
بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا
بالقرينة قوله كما اذا قلنا رمى حيوان وطار حيوان فان مدلول اللفظ
واحد الا ان الاول استعمل في الانسان بقرينة الرمي والثاني في الطير
بقرينة الطيران قوله اراد فخر الاسلام من غير الموضوع اى في تعريف
المجاز المعنى الخارج اه هذا جواب قول السائل على تقدير ح ثم بينهما
يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا وتقريره ان
اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز
استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه
لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر وههنا يمتنع وجود
الكل بدون وجود الجزء فلا يكون غيره فعند فخر الاسلام اللفظ ان
ان استعمل في غير ما وضع له اى في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا
فان استعمل في عينه فهو حقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب
والاباحة بمنزلة الجزء في الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب
حقيقة قاصرة فيهما قوله بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء هذا وجه
وجه البناء على ذلك قوله على ما عرف من تفسير الغير هو متعلق بعدم الاطلاق
وقد فسر الغير في علم الاصول بكون الموجودين بحيث يتصور وجود
احدهما مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود او بحسب
الحيز فان قلت فعلى هذا يكون الجزء مغايرا للكل للقطع بوجوده بدون
الكل ح فلا يتم المطلوب قلت الجزء من حيث هو جزء للكل لا يوجد بدون
الكل فلا يكون الجزء مغايرا وبقية الكلام على ذلك في علم الكلام فليطالع
قوله وهذا البحث دقيق الاشارة الى ان المراد بالجزء المعنى الخارج بناء على
الوجه والذي مر من التحقيق اثبات ان الندب والاباحة ح ان في الوجوب
لان هذا البحث متفرع على ثبوت ح فيهما فلا يتم الا به فتنبه له قوله
وبه سقط نظر بعض الشارحين آه بما مر من التحقيق وبالتتمة الذي ذكرناه

سقط

سقط ذلك والمراد ببعض الشارحين هو الشيخ اكمل الدين قوله وان لم يوجد دليل
يحتمله اولا اى وان لم يحتمل حمل موجبه بصيغته اشتراطا لم لا قيده اربعة مذاهب سياق
ذكرها في الشرح والثلاثة الاخيرة تؤخذ من اشارة المتن كما يؤخذ الاول وهو مذهب
عامة اصحابنا من عبارته وهو سلب الايجاب المطلق والاحتمال واما الثاني فيؤخذ
من اشارة السلب الاول وهو الايجاب المطلق واما الثالث فمن اشارة السلب
الثاني وهو احتمال المطلق واما الرابع فمن اشارة التفصيل المنفي بالتسوية المذكورة
قوله قال بعض اصحاب الشافعي اه يحكى هذا عن المزني من اصحاب الشافعي وهو اختيار ابي
اسحق الاسفرائني من الشافعية وعبد القاهر البغدادي من المحدثين وبه قال مالك
قوله لان الاقرع بن حابس اه اخرج احمد وابو داود والنسائي وابن ماجه والدارقطني
والحاكم عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ايها الناس
ان الله كتب عليكم الحج فقال الاقرع بن حابس فقال افي كل عام يا رسول الله قال
لو قلت نعم لوجبت ولم تستطيعوا ان تعملوا بها الحج مرة فمن زاد فتطوع وروى مسلم
من حديث ابي هريرة خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ايها الناس قد فرض عليكم
الحج فحجوا فقال اكل عام فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت الحديث
وجه الاستدلال به ان الامر لو لم يكن يقتضي التكرار لما كان لسؤاله من اهل اللسان
وجه ولما رده رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقال لو فهم ما سأل لانا نقول علم انه
لا حرج في الدين ولو حمل الامر على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل
وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة
والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرار الاوقات وح اشكل عليه الامر من جهة
انه راى الحج متعلقا بالزمان والمكان احدهما متكرر دون الآخر قوله وقال الشافعي
وبعض اصحابه وبعض المعتزلة يحتمل التكرار مطلقا وان كان لا يقتضيه حتى يحمل عليه
عند النية وهذا هو المذهب الثالث قوله لان اضرب مختصر من قولك اطلب منك ضربا
آه فيه نظر سيجي بيانه قوله والنكرة في الاثبات تخص لانها تدل على فرد واحد غير معين
بما يوجب العموم وقد يفيد العموم نحو تمرة خير من جرادة ورجل خير من امراة فهذا
الاصل الجزئي قوله لكنا يحتمل العموم ح والا ينافي بان العموم غير التكرار فان الاول
عبارة عن احاطة الافراد والثاني عبارة عن الاتيان بشيء واحد مرة بعد اخرى
فلا يلزم من ثبوت العموم ثبوت التكرار الا انهما متلازمان هنا لان عامة اوامر الشرع
مما يستلزم فيها العموم للتكرار ولذا اقتصر في تحرير البحث على ذكر التكرار قوله يحمل
عليه اى على العموم بقرينة تقترن به آه قلنا الكلام في المجردة عن القرينة لا في المصحوب

الوضوء من كل دم سائل

بها او عندها يكون محل وقاتل قوله قال بعض اصحاب الشافعي اي وبعض اصحابنا
وهذا اصل المذهب الاربع قوله لقوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل رواه ابن عدي
من حديث زيد بن ثابت والدارقطني من حديث تميم الداري وهذا الاستدلال بالاجماع
به الشافعي لانه لا يقول بوجوب الوضوء من الدم فلا يفيد لانه في مقام الاستدلال وانما
يفيد على قول بعض اصحابنا لكنه لم يذكره ويمكن ان يقال هذا وان لم يكن دليلاً اورد
بطريق الالزام علينا فهو دليل الالزام اي فان الخصم يستدل بادلة سواء كانت
لاثبات مذهبه اولا لالزام الخصم والجواب عن هذا المذهب ان التكرار في امثال
ذلك انما لزم من تجدد الاسباب المضيفة اي تجدد المسبب في الامر المطلق ولا
من المعلق بالشرط والامر المقيد بالوصف اذ لا يلزم من تكرار الشرط تكرر الشرط
لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف وجود السبب الذي في معنى العلة
فانه يقتضي وجود مسببه فان قيل الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف
مقيد فلا يكون مما نحن فيه قلنا المراد بالامر المطلق هو المجرد عن القرينة الدالة على
التكرار لو للمرة سواء كان موقتاً بوقت ومعلقاً بشرط او مخصوصاً بوصف
او مجرداً عن جميع ذلك فان قلت قد وافق الخصم المذهب ان الامر المطلق عند
الاطلاق لا يحتمل التكرار فكيف ساغ لهم القول باقتضاء التكرار عند التقييد
بوصف او شرط والتعليق لا يؤثر في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلت نعم لكن
ذلك قد تصرف اللفظ عن اقتضائه الا يرى ان صيغ الطلاق والعتاق كيف
يوجب الوقوع في الحال عند الاطلاق واذا علقت بالشرط تأخر حكمها الى زمان
وجوده قوله لكنه يقع جواب دخل تقريره لو كان مفهوم الامر فرداً لا يحتمل العدد
لما صحت نية الثلث في قول الرجل لامرأته طلقي نفسك لانها عدد بلا شبهة
مع انها صحت بالاتفاق فاجاب بانه وان فرداً لكنه يقع على اقل جنسه الذي
عبر به عنه وهو ادنى ما يعد به ممتثلاً للامر المتيقن ويحتمل كل جنسه بدليله
وهو النية باعتبار وحدته الجنسية لا باعتبار ان له افراداً في الذهن او الخارج
الا يرى ان الطلاق جنس مثلاً من اجناس التصرفات يصح وصفه بالوحدة وان
كان ذا افراد في الخارج فيقال الطلاق واحد باعتبار معناه الذهني ولا
يقدح في ذلك كونه ذا افراد في الخارج كما مر في خصوص الجنس والنوع وحاصله
ان كثرة الاجزاء او الجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية قوله حتى انه لو قال
الزوج لامرأته طلقي نفسك فقال طلقت نفسي او انت طالق كان الحكم ان الامر
بالطلاق يقع على الطلقة الواحدة المتيقن بها لانها الوحدة الحقيقية قوله فتقع الثلاث

لانها الوحدة الاعتبارية و حقيقة الذهنية ولو اوقعت واحدة تقع واحدة و
لو نوى الواحدة او اوقعت ثلاثاً لم تقع شيء عنده وعندهما تقع واحدة قوله فانه
قبل ذكر العدد لا تقع شيء ولو مات الزوج قبل ذكر العدد يقع واحدة لاتصال المحل
بالصيغة مع عدم ذكر المغير بخلاف الاول لانعدام المحل قبل ذكر المغير من محل
قابل له كذا في النهاية قوله والاصل ان موجب اللفظ يعد ذلك لان الاحتمال هو التجوز
العقلي والموجب هو المعنى الثابت باللفظ قوله والقائل ان يقول اه هكذا اورد
بعض الشراح واجيب عنه بان موجب الامر واحد اقتضاء لا يقبل التوكيد كما لا يقبل
التعليل على ان موجب العدد نطق لم يتقدم عليه ما يدل على اعداد فيكون توكيد اللفظ
وليس هذا من الفاظ التوكيد المعنوي فينبغي ان يكون توكيداً معنوياً فانا نحقق
التقرير والتوكيد تعين التأسيس والتغيير ويمكن ان يقال ايضاً موجبه الواحد
الغير المذكور لان الصيغة تقع على الفرد الحقيقي من غير ذكره فيكون ذكره تغيير الحكم
فهذا اضيف الوقوع اليه لا الى الصيغة هذا وفي الاطلاق العدد على الواحد شيء
لان الواحد ليس بعدد على الصحيح مع ان الشارح ذكر فيما ان العدد مركب
من الوحدات وبين الفرد والعدد تناف فتأمل قوله الا ان يكون المرأة امة
استثناء من قوله لا تعمل نية التثنية قوله لانها جنس طلاقها جواب سؤال
بان يقال ينبغي ان لا يصح نية التثنية في الامة كما لا تصح في الحرة لانه عدد ونقل
الفعل فرد فلا يحتمله فاجاب بان التثنية جنس طلاقها وهو تعمل التثنية
لانه فرد اعتباري كالثلاث في الحرة قوله الا ان في المرأة تقتصر على المجلس
وفي الاجنبي لا تقتصر وذلك لان قوله طلقي نفسك في معنى تخيير زوجته في امر
الطلاق وخيار المخيرة نفسها مقيد بالمجلس باثار الصحابة فكذا هذا بخلاف
قوله للاجنبي طلق امرأتي لانه توكيل والتوكيل استعانة فلا تقتصر على المجلس
قوله واما قوله طلقي فامر له اغرى ايجاد المأمور به وهو التطليق والقائل ان يقول
حلف المأمور به هو الامر جاء به عندنا لان بعض المأمورين بالايمان لم يشتغلوا به
الارادة على ما حقق في محله وحاصله ان الامر يدل شرعي ايجاد المأمور به ما قال
قوله فصار الطلاق مذكوراً لغة حكماً فيصح التعميم فيه لانه جنس يقتضي الفرد الحقيقي ولا
يحتمل الفرد الاعتباري فتعمل فيه النية لاتحاده وتعلق الحكم لاقتضائه قوله لان
صيغة الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر وقيل في هذه العبارة نظر من وجهين
الاول ان المطلوب ليس هو الفعل الاصطلاحي ضرورة فيلزم طلب المصدر لان
قولنا طلقي مختصر من طلب التطليق والمراد من الفعل المأمور به هو التطليق

صيغة الامر مختصر من طلب الفعل

بالمصدر

فيكون معناه اطلب التطليق بالتطليق وثانيا ان قولهم مختصرة من طلب
الفعل لا يخلو اما ان يراد به الاختصار الواضع عند الوضع او غيره فان اريد الاول
فهو ممنوع لما يجوز ان يكون غير وضعه من الواضع ان يخطر بباله الاختصار او عدمه
وهو الظاهر في الاوضاع وان اريد الثاني يلزم ان لا يكون هذه الصيغة الموضوعة
وليس كذلك والجواب عن الاول ان المراد من الفعل مفهوم المصدر وقوله بالمصدر
اي باللفظ فيكون المعنى طلب مفهوم التطليق بلفظه وعن الثاني ان المعنى وضعت
وضعا مختصرا او معناه ان طلب الفعل من الفاعل وضعت له عبارتان مختصرة
ومطولة فالمختصرة صيغة الامر كافعل والمطولة صيغة الخبر كاطلب منك فعل
كذا والمختصرة والمطولة في افادة اصل المعنى سيان لا محالة والا لما كان المختصر
مختصرا لذلك المطول اذ الاختصار تقليل الحروف مع تادية المعنى بحاله ولا
كان اختصارا لا اخصارا قوله وبين الفرد والعدد تناف قيل كل عدد مركب
من الافراد فلو كان منافيا لما وقع جزءا له لان الشيء لا يتركب مع منافيه والجواب
ان يكون الفرد جزءا انما هو بحسب المفهوم والتنافي بحسب ما صدق عليه والقضايا
الشيء انما لا يتركب من منافيه اذا كانت المنافاة بينهما ذاتية واما اذا كان غير
متركب والمنافاة بين الوحدة والكثرة ليس بذاتية بل لكون الواحد مكيالا للاسا
والكمية الذاتية ومبنية على ما عرف قوله لان الفرد مالا تركب فيه والعدد مركب في كل
ما ليس بمركب لا يصدق على شيء من العدد فالفرد لا يصدق على شيء من العدد و
اذا ثبت ان معنى المطول فرد لا يصدق على شيء من العدد ثبت ان معنى المختصر
وهو لفظ الامر كذلك وما لا يصدق على شيء من العدد لا يحتمل العدد والتكرار هو
المطلوب وهو ان الامر لا يقتضي التكرار ولا يحتمله فتنبه قوله والقائل ان يقول
آه هكذا ذكر هذا الاشكال بعض الشارح ايضا ولم يجب عنه والجواب ان هذا القول
ليس بحاضر لاحتمال هذه المحتملات بما جعل هذا المتبع وهو المراد وعدم اشعار
الواضع اشعارا يكون به الوحدة جزءا من الموضوع له لا يستلزم عدم الوحدة او انها
ملحوظة تبعية لا على وجه كونها جزءا له لان لا معنى التوحيد مراعى وملحوظ في وضع
الالفاظ المعاني الوحدانية وان لم يعتبر جزءا فما وضع له الفاظ الوحدان والا
لما كانت الوحدان وحدانا والا صح وضعها بما على ان هذا الكلام فيما هو كالاسما
لان العموم فيه بتوسط اللام وهو محل الوفاق على ما مر واما الكلام في المجرد عنها
فيندفع قول القائل لا نسلم ان الفرد لا يقع على العدد فان الفرد المعتبر شيئا هو في
العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان ثبت ايضا انه

بالوحدة حالة الوضع م

واحدا اعتباريا وهو المطلوب اذ لا يعني باحتمال العموم والتكرار سوى ان يراد فيها
كل فرد من افراد الفعل لانا نقول انما لزم ان يثبت مثل ذلك لو خرج عن محل الخلاف
وبطل الزعم وكفت مؤنة الجواب قوله ولكن لا نسلم ان ذلك اي كون المصدر فردا
بهذا الاعتبار مانع من احتمال العدد قوله هذا جواب سؤال آه ويحتمل ايضا
ان يكون جواب سؤال يرد على مقدمة الدليل وهي قوله معنى التوحيد مراعى فيه
لو كان مراعى لما احتمل التكرار لكان الواجب ان لا يتكرر شيء من الاوامر
والواقع خلاف ذلك لان من العبادات ما يتكرر فما يكون معنى التوحيد مراعى فيها
فقوله انما ذلك بالاسباب لا بالاوامر قوله او للوصف الذي هو علة ولو كان
التكرار باعتبار الامر لاستغرق الاوقات بحيث لا يخلو وقت من وجوب
المأمور به ليس في لفظ الامر شيء يتعلق بوقت معين وليس بعض الاوقات
اولى من بعض وهو باطل بالاجماع قوله فلا يكون ما نحن فيه والا لكان فرق
بين تعلق الوجوب ووجوب الاداء في كونهما ثابتين بالاسباب وليس
كذلك عندنا قوله ثبت التكرار في وجوب الاداء ولا يكون الا تكرار نفس
الوجوب لان التسبب في يكون تكرار وجوب الاداء بضرورة تكرار السبب لا بالامر
وينتقض بان وجوب الاداء ايضا مضاف الى السبب عندنا بل الى الامر فيكون التكرار
مضافا الى الامر وهو محل النزاع ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالاسباب
العلل لا السبب المحض وكثيرا ما يطلق السبب على العلة وتكرر العلة يستلزم
تكرر المعلول وحاصل ان الحكم متفق عليه والطريق مختلف فيه لان هناك
علتين مستقلتين هما الامر وما علق به من سبب هو علة اي معناها ولا يرد
علتان مستقلتان على معلول واحد دفعة لاستحالته بالضرورة قال المخالف
قد ثبت التكرار بالاوامر بناء على عدم الفرق عنده بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء وثبوتهما بالشرع لا بالعقل وقلنا بل ثبت بالاسباب لا بالاوامر بناء على ثبوت
التفرقة بينهما وتحقيق كل منهما بغير ما ثبت به الآخر قوله فان قلت هذا اشكال آه
حاصل السؤال ما الفرق بين ما جعله الشارع علة للحكم وبين ما جعله العبد علة
له حيث يتكرر الحكم في الاول بتكرره دون الثاني حتى لو قال الرجل لامرأته ان
دخلت الدار فانت طالق وتعبد انت حر لسواد كذا لا يتكرر الطلاق بتكرر
الدخول ولا يقع العتق على غير ذلك العبد ممن يملكه من العبيد السود ولو قال
الشارع افعلوا كذا ان كان كذا او افعلوا كذا لكذا تكرر المأمور به ما تكرر ذلك الشيء
وحاصل الجواب هو كون الشارع شارعا والعبد عبدا مكلفا لان هذا من باب

التشريع وهو للشارع دون العبد المكلف قوله وعند الشافعي آه هذا ان
يلحق بتنويع قوله حتى اذا قال طلق نفسك تنبيها للتنويع واظهار الثمرة
الخلاف ولكن كان ممن يعتقد ان لا يفصل بينهما فان كان فيه الا زيادة
المعلول قوله وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان يطلق واحدة ولو اوقعت
بالثنتين لا يقع عنده الا واحدة على ما تقدم من الدليل لان لفظه لا يحتمل
لا يتعلق الا بالنية قوله وكذا عند من قال بموجبه التكرار قلت وكذا عند
المفصل ان علقه بشرط او قيده بوصف وحاصله ان التكرار لا يكون مستفادا
من اللفظ بل يكون مستفادا من الامر بالقياس قال الامام الرازي وهذا هو
محكي عنه اعلم عند اهل النظر ان مخالفة بين بين هذا المذهب وبين ظاهر
المذهب من انه لا يفيد التكرار لان من قال بالتكرار اعنى انه يفيده قياسا
ومن نفاه عنى به ان اللفظ لا يفيده فلا منافاة بين المذهبين قوله
لكن اذا لم ينو فلها ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا جملة او متفرقا
اما اذا نوى واحدة او ثنتين ينبغي ان يقتصر على ما نوى عندهم لان
او جب التكرار عندهم الا انه قد يمتنع عنه بالدليل والنية دليل هكذا ذكره
بعض الشراح وهو مفهوم عبارة الشارح لكن المنقول عنهم في بعض الشروح
انه يقع عليها ما اوقعت المرأة نوى اما الزوج او لم ينو فلان موجب اللفظ يقتضى
على عزيمة الالفاظ قوله في المتن وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لا يحتمل
العدد اعلم ان هذا التركيب ظاهره غير مستقيم يحتاج الى تأويل بيان
ذلك ان الضمير المستتر في قوله لا يحتمل العدد راجع الى قوله اسم الفاعل كما هو
مقتضى نظام الكلام وح لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفي القطع في المرة
الثانية لان ذلك مستفاد من عدم دلالة المصدر على العدد لا من عدم
دلالة اسم الفاعل على العدد على انا لا نسلم ان كل اسم الفاعل يدل على المصدر
فان اسم الفاعل اذا جعل علما كالحارث وقاسم لا يدل على المصدر وتأويله
وكذا اي وكالامر اسم الفاعل الذي يدل على مصدره ولم يحتمل مصدره العدد
فاللام عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل المصدر وبه يحصل الربط ويتسع
ويصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل ولا يحتمل العدد
بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فان قلت اسم الفاعل كالسارق مثلا
عام وعمومه يقتضى عموم مصدره ضرورة امتناع قيامه بالافراد الكثيرة بالجمع
فالجواب ان المراد بوحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق قوله

لقوله

لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه الحديث اخرجه ابو داود والدارقطني من
حديث جابر واخرجه الدارقطني ايضا من حديث ابي هريرة واخرجه النسائي والطبراني
والحاكم من حديث الحارث بن حاطب قوله وصيغة الجمع آه يعني ان جعل الايدي
على اليمين ابطال صيغة الجمع لان لهما يمينين للسارق يمين وللسارقة يمين
لا ايمان واطلاق الجمع وارادة المثنى مجاز والاصل في الاطلاق الحقيقة
قوله وذلك يجري آه الظاهر ان الاشارة راجعة الى ابطال اطلاق الايدي
فقط لا نفس تتمة الالزام قوله حتى لا يراد بآية السرقة وهي قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية الا سرقة واحدة لان المصدر الذي دل
عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد فمعنى السارق والسارقة الذي سرق والتي
سرقت واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري وهو مجموع سرقات
والا لتوقف قطع السارق على آخر الحياة اذ لا يتحقق جميع سرقاته الا في
ذلك الوقت وهو باطل بالاجماع قوله وهي اليمين بالنسبة قولا وفعلا اما
كون اليمين تعينت بالنسبة قولا فلما اخرجه جماعة الا ابن ماجه عن عائشة
رض حديث ان المخزومية وجدت فامر النبي عليه السلام فقطع يدها واما
تعينها بالنسبة فعلا فرواه الدارقطني من حديث صفوان بن امية رض فيه
ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع يمين السارق من الزند قوله فلم يبق اليسرى
مرادة من الآية والرجل اليسرى انما صارت محلا في المرة الثانية بالاجماع
والسنة فعلم ان السارق لا يؤتى على اطرافه الاربعة ولكن يحبس حتى
يحدث توبة قوله ولم يكن ههنا تكرار القطع جواب سؤال بان يقال
يلزم على قولكم قوله تعالى الزانية والزاني حيث يتكرر الزنا من شخص واحد
ان المصدر وهو الزنا لا يدل على العدد فيكون السرقة كذلك وتقرير الجواب
انه قد ثبت في قواعد الشرع ان بناء الحكم على المشتق يدل على ان مأخذ الاشتقاق
علة لذلك الحكم فالزنا علة والجلد حكمه فيتكرر بتكرره لان محل استيفائه
وهو البدن قائم في المرة الثانية والثالثة بخلاف آية السرقة فانها وان
دلت على علية السارق ولكن حكمها قطع اليمين لما بينا ان المراد بالايدي
الايمان فلم يتكرر ذلك عند تكرر سببه لانتفاء محله وهو اليمين قوله والجواب
عن الثاني آه الثاني في الجواب شيئين الاول ابطال صيغة الجمع والثاني
ابطال اطلاق الايدي وذلك يجري في الشرع والشارح اجاب عن الاول
بانه عن الثاني على طريق اللف والنشر المرتب ولم يجب عن الحديث الذي

استدل به الخصم وتوضيح الجواب عنه ان الحديث الذي ذكره معارض بما رواه
ابن ابي شيبة من طريق ابي جعفر كان علي رض لا يزيد على ان يقطع للسارق
يدا ورجلا فاذا اتي به بعد قال اني لاستحيي ان ادعه لا يتطهر للصلوة ولكن
احبسوه ومن طريق عمرو بن دينار كتب الى ابن عباس رض فكتب اليه مثل
قول علي رض ومن طريق سماك عن بعض اصحابه ان عمر رض استشارهم في سارق
فاجمعوا على مثل قول علي وقد حاج علي بقية الصحابة رض بحجاجهم والموقوف
في مثله كالمرفوع لانه مما لا يهتدى اليه الرأي وقراءة ابن مسعود مشهورة يجوز
تقييد المطلق بها على ان النص لو كان باقيا على عمومه لتعين قطع اليد اليسرى
في المرة الثانية دون الرجل لانه مع بقاء النص لا يجوز العدول الى غيره وهو خلاف
الاجماع والتمسك بالالزام في مقام الاستدلال غير مفيد وان افاد في مقام المنع
على انا لا نسلم ان في حمل الايدي على يمين السارقة ابطال صيغة الجمع كيف وهو جار
على ما عرف من القاعدة اللغوية وهي ان تثنية الاثنين من اثنين وما جاء اكثر
منها يكون بصيغة الجمع ومنه قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فان كلا من اليد
والقلب جزء من اضيف اليه فهي صيغة مستعملة فيما وضعت له فيكون حقيقة لا مجازا
كما ظن قوله تقييد المطلق نسخ هذا معنى قول الخصم وذلك يجري مجرى النسخ
قوله وهو بالقسمة الاولية نوعان قيدنا بالاولية لما سيأتي من ان الاداء ينقسم
الى انواع وكذا القضاء لكن بالقسمة الثانوية واعلم ان حكم الامر هو الوجوب
وهو لا يتنوع الى نوعين او الانواع بل المتنوع اليهما هو الفعل لكن لما كان الفعل
متعلق الوجوب الذي هو حكم الامر اطلق لفظ حكم الامر واريد منه فعلا اي الفعل حكم الامر
او على حذف مضاف اي متعلق حكم الامر وهو فعل الواجب قوله اي بالواو من العدم الى الوجود
لان التسليم في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها لان العبادات حق الله تعالى
والعبد يسلمها ويؤديها بالجوارح اياها على الوجه المعتبر لان تسليم كل شيء بحسبه لان الافعال
الشرعية حكم بحكم الجواهر للمذا يوصف بالبقاء اعتبارا لقبول العقود والفسخ والاقالة
فيجري فيه التسليم حقيقة في الاعيان فلا مجاز في التعريف ولئن كان مجازا فيجري في التعريف
دون التحديد مع انه مجاز مشهور استعمال في التعريفات جائز مطلقا في الصحيح قوله او القضاء
لانه مثل الواجب والمراد بمثل الواجب ما ليس الا مما شرع له ولذا يثبت به عوضا عنه مثلا
فيكون القضاء تسليم مثل الواجب بقوله لحق النفي بالعادة او رد اسلام الصبي العاقل
واداء الصوم في السفر وتسليم الثمن قبل طلب البائع والدين المؤجل قبل حلول الاجل
من حيث ان كلا منها اداء وليس تسليم نفس الواجب بالامر بل بالسبب فاجيب بان

المراد تعريف الاداء الذي هو موجب الامر لا الاداء مطلقا قوله فان قلت تسليم نفس
الافعال آه هذا السؤال والجواب يستغني عنهما بما تقدم من قوله اي بالواو من العدم
الى الوجود اذ تسليم كل شيء بما يناسبه وانما كان محلهما الا انه ذكر تعيين التسليم قبل
قوله فان قلت تسليم نفس معين كيف يتصور آه هذا السؤال مستدرك ايضا بحسب
الظاهر لانه ذكر قريبا ان المراد من عين الواجب افعال الجوارح لا ما في الذمة وهو نفس
الوجوب وبه يسقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الوجوب آه هذا السؤال هو ذلك
القيل الساقط بعينه لانه وارد على ان المراد بعين الواجب نفس الوجوب الشاغل
للذمة وقد ذكر هذا السؤال صاحب الكشف وعبارته فان قيل كيف يمكن تسليم
عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد ولذا قيل الديون
تقضى بامثالها لا باعيانها قلنا لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها
اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب وصار كانه عينه اذ يقال الواجب
بالامر عين الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فعل الصلوة الذي يحصل به فراغ
الذمة مثلا وهو محل التسليم فاما الوصف الثابت في الذمة فحاصل بالسبب لا بالامر
انتهى لكن صاحب الكشف اورد ذلك ابتداء من غير ان يذكر قبله ما يغني عنه قوله
زاد صاحب المنتخب قيد الا اقول اعلم ان ما قاله المص من حد الاداء اختيار فخر
الاسلام وعبارته الاداء تسليم نفس الواجب بالامر وقال شمس الائمة الاداء
اسم لتسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه قيل التعريفات متقاربان لان نفس
هو عين الواجب مستلزم لسببه لان الواجب لا يكون واجبا الا بسببه والتسليم
هو الدفع الى من يستحق المدفوع والفرق بينهما ان في كثير لان المراد بنفس الواجب
في عبارة فخر الاسلام افعال الجوارح لا ما في الذمة وبعين الواجب في عبارة
شمس الائمة نفس الوجوب الشاغل للذمة لانه هو الثابت بالسبب وهو بعينه ما في
الكشف المتقدم ذكره على تعريف شمس الائمة قوله لا احتياج الى هذا القيد آه
سلم لكن ليس من الواجب ان يكون كل واحد من القيود المذكورة في التعريفات
للاحتراز عن شيء بل الاصل فيها ان يكون لبيان الواقع قوله لان الامر ورد به اي
بالتسليم الى مستحقه قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى
اهلها وهو تسليم اعيانها الى اربابها قوله لان معنى التسليم آه حاصله ان
التسليم هو الدفع الى من يستحق المدفوع لان ماخذه التسليم وهو السلامة لا تحصل
بدونه وما لم يتحقق ماخذ الاشتقاق لا يتحقق المشتق كالزكوة والكفارات
وكالمنذورات المطلقة والامانات وقضاء الحقوق والحج وصدقة الفطر

والعشر يقال ادى زكوة ماله وطعام كفارته وصدقة فطره مع انه ليس لها
وقت معين وهذا بناء على ان الاداء والقضاء عندنا لا يختصان بالموقت
من العبادات بل يجوز اقسام المأمور به موقتا كان او غير موقت خلافا
للشافعي قوله اعلم ان هذا التعريف على قول من خص الامر بالوجوب
آه واعلم ان هذا التعريف انما ينطبق بطريق الحقيقة على القول بان الامر اسم للطلب
الجازم كما هو المذهب الصحيح اما على القول بانه اسم للطلب مطلقا جازما كان
او راجحا على الترك او مساويا له ليدخل فيه المأمور به الواجب والمندوب والمباح
وعلى القول بانه حقيقة في الطلب الجازم والراجح كما هو مذهب الجمهور فلا يكون
الا بعض تعريف المص عاما بالنسبة الى كل من الاقوال ويحمل الواجب على الثابت
نقض لطرد التعريف بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال فانه
لا يسمى اداء مع صدق التعريف اذن عليه قلت بل ينبغي ان يسمى اداء على
القول بكون الامر حقيقة في الوجوب والندب والاباحة لان الكل موجب
الامر كما ذكره صاحب الكشف ولئن سلمنا فالمباح ليس بمأمور به عند
المحققين لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا
او مندوبا قوله فيدخل فيه النفل اي لانه تسليم عين ما ندب فعله اي تسليم
ولا يدخل في قسم القضاء لان النفل لا يضمن بالترك قبل الشروع قوله في القضاء
وقضاء وهو تسليم مثل الواجب بالامر اورد عليه ان قضاء الفائت عليه والمجنون
اذا لم يزد الاغماء والجنون على خمس صلوات وكذا الفائتة جروا الى النص تسليم
مثل الواجب بالسبب لا بالامر توجه اليهم والجواب ان التعريف للقضاء
الذي هو موجب الامر لا مطلقا او الخطاب فيهم تقديري وعرف شمس الائمة
القضاء بانه اسقاط الواجب بمثل من عنده وهو حقه والتعريفان متلازمان
اذ لا اسقاط للواجب بدون تسليم المثل ولا تسليم مثل الواجب بدون الاسقاط
وذكر العفو به والحقيقة تصريح بالالتزام قوله لكونه واجبا عليه بالشروع يعني
فلا يرد على تعريف القضاء لصدق التعريف عليه لانه تسليم مثل الواجب والامر
ان يقول الواجب هنا القضاء بالثابت لا بالامر لا لزم القضاء على سنة الفجر
اذا فاتت مع فرضها اولا معه على قول محمد وسنة الظهر الاولى اذا فوت عن
فرضها العذر بجماعة او لضيق الوقت مع انهما لا تخرجان عن كونهما نفلا على
الصحيح قوله فلا اشكال اي بهذا القيد اي لكونه مثليا ومن ذكر شمس الائمة
تفرد ولا يلزم اداء المثل المسقط الكامل للسلامة لان المثل بها الا للغير اي

يكون

يكون حقا للمأمور صادرا من عنده شرعا وورائه العبر لا يكون مثلا على عرف
من تعبير المثل هنا فلا ترد عنه حذف القيد المذكور كما لا يرد واذا نوى ان يكون
ظهر يومه قضاء عن ظهر امسه او عصره قضاء عن ظهر مع قوة المماثلة بخلاف
صرف النفل مع ان المماثلة فيه اولى قوله كقوله نويت ان اؤدي ظهر الامس
فان بقرينة الامس يفهم القضاء وكما يقال فلان يؤدي دينه اي قضاه لان حقيقة
الدين وصف شرعي قائم بالذمة والمؤدى عين ثابت في الخارج هو واحد بما عن
الآخر فلا يكون عينه هكذا قال بعض الشارحين ولكن في جعله الاداء مجازا عن
القضاء في اداء الدين نظر لانهم صرحوا بان اداء الدين من قبيل الاداء الكامل
قال فخر الاسلام واما الاداء الكامل فمثل رد المبيع حلالا والدين قوله وهو كلام
المص وانما اسنده الشارح ذلك الى المص لئلا يتوهم انه من كلام فخر الاسلام
لان المنار مختصر فخر الاسلام الا ان الشيخ قد لم يترك شيئا آخر هذا انما قاله الشارح
عليه هنا لانه يغاير كلام فخر الاسلام بحسب الظاهر كما سيأتي ولو لم ينبه عليه
لتوهم انه في كلام فخر الاسلام فيحصل التنافي بين كلاميه متعلق بالقسمين
هذا هو الظاهر من كلام المص وبه صرح القاضي ابو زيد وشمس الائمة رحمهما الله
حيث قالا استعمال الاداء في القضاء مجاز لما فيه من اسقاط الواجب واستعمال
الاداء في القضاء مجاز لما فيه من التسليم وكانهما نظرا الى العرف الشرعي فوجدا
كل واحد منهما خاصا بمعنى فجعلاه مجازا شرعيا في غيره لا خصص بدون ما يجب
اهل اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط
والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية
والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين لا بالمثل واليه يميل
كلام فخر الاسلام حيث قال يسمى الاداء قضاء ولان القضاء لفظ متسع وقد
يشمل الاداء في القضاء مقيدا لان الاداء خصوصا تسليم نفس الواجب
وعند تقول مقيدا اي استعمال الاداء في القضاء مقيدا يدل على انه هو المجاز فقط واما
الآخر فمطلق لا يحتاج الى القرينة في كونه حقيقة هذا وانما لم يذكر المص الاعادة
في التقسيم بها ما فعل في وقت الاداء ثانيا النقصان في الاول لان هذا التقسيم
الواجب بالامر وهي ليست كذلك بل هي بمنزلة الجابرة للاول كسجدة السهو
والنافلة وقع الاول عن الواجب على القول الراجح اما على القول بان الفرض هو
الثاني فهي داخلة في قسم الاداء قوله والقضاء يجب بما يجب به الاداء اتفقوا
على ان القضاء بمثل غير معقول لا يكون الا بما يجب به اي بنص مقصود مغاير للنص

الوارد بوجوب الاداء واختلفوا في القضاء بمثل معقول فقال المحققون
من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعية والحنابلة وعامة اصحاب الحديث انه يجب
بالامر الاول وقال العراقيون من اصحابنا وصدر الاسلام وصاحب الميزان وعامة
اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة لا يجب بالامر الاول بل بامر جديد قوله كما قال
عليه السلام من فاته صوم يوم من رمضان الحديث رواه البخاري وابو داود والترمذي
من حديث ابي هريرة قوله فلا بد من امر آخر يعرف به ان للقضاء مماثل الفائت
فان قيل لو وجب القضاء بنص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء
لما صحت تسميته قضاء حقيقة بل يكون بمنزلة الواجب ابتداء قلنا صح ذلك لكونه
استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء قوله والقول المحقق بان
الشرع اوجب قضاء الصلوة والصوم عند الفوات قال الله تعالى فمن كان منكم
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال
عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها الحديث وهذا معقول لان الاداء
كان مستحقا واجبا عليه في الوقت وقد علم من قواعد الشرع بالاستقراء ان
الواجب لا يسقط عن المكلف الا بالاداء او باسقاط من له الحق او بالعجز ولم
يوجد شيء من ذلك اما عدم الاداء فظاهر واما عدم سقوطه من قبل من له
فلورود النصوص بالقضاء اذ لو سقط لما وردت النصوص بالقضاء واما
العجز فليس الا عن ادراك فضيلة الوقت لبقاء القدرة على اصل العبادة فيتقدر
السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاخرة ان تعمد التفويت
والى عدم الثواب ان لم يتعمد ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا
عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له
في وقت آخر وبالمثل في الهيئات والاركان حسا وعقلا وفي عدم الاثم شرعا
وان لم يأت بمثله مع حصول الفضيلة فان قيل لا نسلم ان القدرة على الفعل الواجب
تبقى بعد فوات الوقت لان الواجب مقيد بالوقت بحيث لو تقدم الاداء عليه
لا يصح فيكون الواجب موصوفا بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يبقى
بدون تلك الصفة اجيب بان هذا اذا كانت الصفة مقصودة وههنا ليس كذلك
مكان واما امتناع التقديم فلكون الوقت سببا والحكم لا يتقدم على السبب
هذا ولقائل ان يقول يشكل على ما ذكرتم القضاء صرف ما له الى ما عليه كما اذا
ترك الفاتحة او السورة في الاوليين فانكم قلتم لا يقضي الفاتحة في الاخريين
مع انها شرعت فيها حقا له فينبغي ان يملك صرفها الى ما عليه وقلتم تقضي السورة

فيها مع انها لم تشرع حقا له فيهما ويمكن ان يجاب عنه بانه على رواية الحسن
عن ابي حنيفة قراءة الفاتحة واجبة في الاخريين ايضا فلم يملك صرفها الى ما
عليه لانها لم تشرع حقا له واما السورة فشرعت نفلا في الاخريين حتى لو قرأها
في الاخريين ساهيا لم يجب عليه سجدة السهو فملك صرفها الى ما عليه بقي هنا
شيء وهو ان قول الشارح اوجب قضاء الصلوة الى آخره يوهم ان القضاء
بنص جديد وسيأتي هذا الجواب عنه في شأن الشرع قوله ثبت بقوله عليه السلام
من نام عن صلوة او نسيها الحديث اخرجه البخاري ومسلم بلفظ من نام عن
صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها لا كفارة لها الا ذلك واخرجه الدارقطني
والبيهقي من حديث ابن عمر مرفوعا بلفظ من نام عن صلوة او نسيها فلم يذكرها
الا وهو مع الامام فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليصل التي مع
الامام وصحح الدارقطني انه من قول ابن عمر كما رواه مالك وغيره قوله وفيه شيء
فان هذا الحديث يقتضي ان قضاء الفوائت ثبت بنص جديد واجيب عن السؤال
المذكور في الشرح بان النائم منهي عنها والنهي يقتضي المشروعية باصله ولا حاصل
ان النهي اي صح كونه واجبا على احدى الروايات عن ابي حنيفة لا يجزء عن سنة
النفل ولذا اوجبت القراءة في جميعها احتياطا قوله فيشترك القياس به
والمراد بالقياس المعنى المقصود الذي ذكره السائل اولا بقوله هذا ينبغي
ان لا يقضي المنذور وثانيا بقوله النفل بدون الناسي والنائم والمدعى
اعم فعلى هذا ينبغي ان لا يقضي المنذور اي فيشترك هذا المعنى بالنص المذكور
وهو الحديث قوله فلما كان او تفريع متعلق بقوله بان الشرع اوجب قضاء
الصلوة الى آخره قوله لانه اي الشارع اوجب على المكلف ما قدر عليه هذا بيان
لكون وجوب القضاء معقولا بما ذكر ليصح الالحاق لان شرطه معقولية حكم
الاصل قوله الحق به المنذورات المعينة يعني لما ثبت وجوب القضاء
في الصلوة والصوم والاعتكاف وغيرها بجامع ان كلا منها عبادة وجبت
بسببها قوله وعنده واجب عندهم اي عند العراقيين من اصحابنا ومن وافقهم
على ان القضاء يجب بنص جديد قوله وفيها اي في مسألة النذر تظهر ثمرة الخلاف
بين الفريقين قوله بنص او غيره اي بانه سواء قلنا بان من في القسم النذر
فيه حتى فعله او عجز عنه في اليوم المنذور فيه الصلوة قوله وهو عندهم بغير
نص متعلق الى الاداء لعدم التزام ثانيا او التزم قضاء المنذور قصدا قوله
قال ابو اليسر ذكر ابو اليسر في اصوله ان لو نذر ان يصوم او صلوة في يوم معين

يعني معقول المعنى تعدى الحكم منها الى ما لا نص فيه كالمنذورات المعينة في الصلوة والصوم ١٢

في الاعتكاف المنذور واما الاعتكاف النفل فالصوم ليس شرطا فيه في
ظاهر الرواية ثم انهم يستدلون على اشتراطه في المنذور بقوله عليه
السلام لا اعتكاف الا بالصوم وهذا عام يشمل المنذور والنفل
فاوجه تخصيصه بالمنذور لذا رجح بعض المحققين رواية اشتراط
الصوم في اعتكاف النفل ايضا لاطلاق الاحاديث قوله وجاز قضاؤه
في الرمضان الثاني هذا وجه آخر في تقرير السؤال وحاصله ان السؤال
تقرر بوجهين فيقال لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان الحكم الساقط
القضاء رأسا كما ذهب اليه ابو يوسف واما جواز القضاء في رمضان
آخر كما ذهب اليه زفر واللازم باطل قوله عرفنا ان وجوب القضاء غير
مضاف الى السبب الاول اذ لو كان مضافا اليه جاز في رمضان آخر
ولما لم يجز عرفنا انه غير مضاف اليه والا ضمير المتكلم في عرفنا الى الفريقين
ومن وافقهم قوله بل الى التفويت وهو سبب مطلق لوجوب الاعتكاف
بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف شهرا قوله
لان النذر كان موجبا للصوم الخ اشارة الى ان النذر بالصلوة نذر
بالوضوء لان النذر بالمشروط نذر بالشرط قوله ولهذا لو نذر ان يعتكف
ليلة واحدة لم يصح وعن ابي يوسف يلزمه يوم وليلة بالليلة اليوم
يلزمه ولو نذر اعتكاف ليلتين صح نذره ولزم الليلتين خاصة بل نوى اليومين
معهما وهذا لان الصوم شرط في الاعتكاف المنذور وليس الليل محلا للصوم شرعا
اما الاعتكاف النفل فينبغي ان يجوز اذا نوى الاعتكاف ليلا لان الصوم ليس شرطا
في النفل في ظاهر الرواية قوله ولكن سقط الصوم المقصود لشرف الوقت اقتضاه
بعرضية الصوم فيه من قبل الله تعالى فلم يظهر للاعتكاف اثر في ايجاب صوم مقصود
فيه فاكتفى بصوم رمضان لان الشرط يراعى وجوده اتفاقا كمن نذر بالصلوة
وهو متوضئ لا يجب عليه وضوء آخر ثم لما انفصل الاعتكاف عن الصوم بان
صام ولم يعتكف فات ما ثبت من الفضيلة بشرف الوقت بحيث لا يتمكن من
اكتسابه الا باعادته الى رمضان آخر وهو وقت مديد يحتمل فيه الحياة
والموت فلم يثبت القدرة على اكتساب ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة
بشرف الوقت فيسقط فبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه في ذمته بذلك
السبب وصار ذلك النذر كنذر مطلق فيظهر اثره في ايجاب الصوم
لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب آخر

كما اذا

كما اذا اراد ان يتطوع بالصلوة فمن انتقض وضوؤه يجب عليه وضوء آخر
بذلك النذر لا بسبب آخر وهو معنى قوله فعاد شرطه الى الكمال وهو
ان يجب بصوم مقصود بالنذر الموجب للاعتكاف واذا وجب
الاعتكاف بصوم مقصود لا يتأدى بصوم رمضان آخر كما اذا نذر
باعتكاف مطلقا او مضافا الى شهر غير رمضان لا يقال جاء في الصلوة
المنذورة انه يأتيها بوضوء المكتوبة يكون بعد النذر فينبغي ان يجوز الاعتكاف
رمضان لو اتى ان يعتكف شهرا واذا جاز ذلك جاز ان يتأدى برمضان آخر
لان الوضوء متى وجب وجب لغيره فكان شرطا محضا فجاز ان ينوب احدهما
عن الآخر فاما الصوم فتارة يجب لعينه كصوم رمضان وتارة يجب لغيره
كصوم الاعتكاف فلم يكن شرطا محضا بل عبادة وما وجب لعينه لا ينوب
عن غيره اذ يمتنع ان يكون الشيء الواحد واجبا لعينه ولغيره وانما جاز في
الرمضان الاول للضرورة وعند انفصاله انتفت الضرورة قوله ولما
انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اه اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فاته
الصوم والاعتكاف جميعا خرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء
الاتصال بصوم الشهر حكما كذا في الجامع الكبير واصول الفقه لشمس الائمة السرخسي
قوله وما قلنا اولى آه حاصله ان ما قلناه وهو وجوب قضاء الاعتكاف بصوم
مقصود اولى واحوط لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط
بمضي رمضان فالنقصان الثابت بالرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال
السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يؤدى بصوم
مقصود لا مخصوص به وانما كان سقوط النقصان اولى لوجهين احدهما ان الاتيان
بالعبادة احوط من تركها والاتيان بالعمل من نقصها وزيادتها اولى من نقصانها فسقوط
النقصان اولى من سقوط الزيادة وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد
وهو خوف الموت قبل دخول الرمضان الثاني وموجب سقوط النقصان
امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف فاذا ثبت ما يثبت بخوف الموت فقط
فاولى ان يثبت ما يثبت بخوف الموت مع شيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب
وكثرته ادعى الى وجوب المسبب قوله لان الشرع انما يراعى حاصل القضاء وكذا قوله
كما ان النفل تجرية ابتداءه اي آخره لا يناسب المقام لان الكلام في الجواز وعدمه
اللهم الا ان يقال المقصود التنظير من حيث زيادة الشرف وعدمه لا في الفضل
وعدمها والمناسب قوله بعدم كون الاسلم في الجزء الناقص آه قوله لكن الاسلم ان يقضي اه

الكاف عند الغروب فوجب عليه صلوة العصر ناقصا فلم يؤدها حتى جاء اليوم
الثاني عند الغروب فانه لا يجوز فيه لما عرف ذلك الوقت ولانه وجبت ناقصة لانه
لما زال ذلك النقصان عنه اليوم الاول فيفوته في اليوم الاول عاد الوضع
الى الكمال فلم يجز اداؤها الا كاملة لانها صارت دينا في ذمته بصفة
الكمال وهذا على قول شمس الائمة وقال فخر الاسلام البزدوي لا رواية في
هذه المسئلة فينبغي ان يجوز لانه اداها كما وجبت قوله لبقاء احدى العلتين
وهي الاتصال بصوم الشهر والعلة الاخرى شرف الوقت قوله وللقائل ان يقول
هذا وارد على النظر بفرعية جواز الاعتكاف في الصوم القضاء والاتصال بصوم
الشهر مطلقا اداء وقضاء فلهذا جاز فيه قوله فان قلت اه هذا السؤال
وارد على قوله ان زاد اشتراط الصوم شرطا الى الكمال سواء كان مقصودا او غير مقصود
فلم يجز في رمضان آه قوله فالصوم شرط الى الكمال قوله حدوث صفة الكمال متأخرا
عن مقتضاه هذا جواب في الجملة فالاحسن في الجواب ما فرسناه من ان الصوم
ليس بشرط اصلي بخلاف الوضوء والشرط المعتبر هو التي يراعى وجودها الا قصدا
قوله قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه
بالفوات هذا الزام للقائل بان وجوب القضاء بسبب جديد وتقريره
انه لا فرق في وجوب القضاء في هذه المسئلة بين الفوات والتفويت
اتفاقا مع انكم تقولون بالسبب الجديد وهو التفويت فاذا لم السبب الجديد
في صورة الفوات كما اذا حدث به مرض مانع من الاعتكاف فان قلتم
التفويت بمنزلة نفس دون الفوات فان وجوب القضاء فيه بالسبب
السابق نقول ليس لكم قاعدة كلية مع هذا اختلاف مشهور عندكم من ان
القضاء يجب بسبب جديد مطلقا قوله في المتن والاداء انواع تنقسم الاداء
اولا الى نوعين اداء محض واداء يشبه القضاء ثم المحض ينقسم الى نوعين
كامل وقاصر وهذه الانواع الثلاثة كما يتحقق في حقوق الله يتحقق في حقوق
العباد فيكون الاقسام بالنظر الى الحقيقة ستة قوله في المتن كامل وهو الذي
يؤديه مع توفير حقه من الواجبات والسنن والاداب والاولى ان يقال
في تعريف الكامل هو ما يؤديه الانسان على الوجه الذي امر به كما قال شمس
الائمة السرخسي الكامل هو اداء المشروع بصفته كما امر به والتحقيق ان
كل اداء ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل كذا ذكره بعض
المحققين قوله في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح وكذا العيدين

والكسوف

والكسوف قوله وبجماعة في غيرها اي في غير هذه المذكورات نقصان وللقائل
ان يقول ورد ان النبي عليه السلام صلى النفل بجماعة بالليل في غير شهر رمضان
فلا يكون للجماعة في غيرها مطلقا نقصانا ويمكن ان يجاب عنه بان ذلك
داخل في التراويح لانه قيام الليل قوله في المتن والصلوة منفردا آه فان قيل
ينبغي ان يكون اداء المنفرد كاملا الا ناقصا لانه هو الواجب بالامر والجماعة لم تجب
بالامر بل هي سنة فيكون الاداء بها اكمل لان تركها يوجب القصور اجيب بان الجماعة
سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب او واجبة فكانت داخلة في الامر الذي
ثبت به الواجبات وكان تركها موجبا للنقصان كترك الفاتحة فتامل
قوله وهو كل اللاحق الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي ادراك اول الصلوة
ليس بشرط وكذا فوات الباقي كله والاولى ان يقال هو من فاته بعدما دخل مع
الامام لنوم او سبق حدث او غير ذلك قوله والمسبوق منفرد فيما سبق آه
المسبوق منفرد اداء لا تحريمة لان تحريمته مبنية على تحريمة الامام حتى لا يصح
الاقتداء بالمسبوق ولان احرمه حرام بناء فلم يجز لغيره بناء تحريمته على تحريمة
فعله في القصور دون المنفرد وفعل اللاحق في القصور دون فعل المسبوق
لانه حكم المقتدي فيما فاته ولهذا لم يقرأ ولا يسجد للسهو لانه خلف الامام حكما
بخلاف المسبوق فاللاحق ليس منفردا لا تحريمة ولا اداء قوله حيث قال وما فاتكم
فاقضوا رواه احمد في مسنده وابن حبان في صحيحه من حديث ابي هريرة قوله قلت
سماه مجازا قاضيا آه قيل الاولى ان يقال ان ذلك من الشارع اطلاق لغوي
بمعنى اتموا بدليل رواية البخاري وما فاتكم فاتموا فان هذه في اللغة التسمية
الاصطلاحية لا من المناسبة واعتبار البلاغة المقابلة فان قوله فصلوا
يقتضي فاتوا او المقابلة اقتضى الاداء والقضاء فاداء والقضاء ذلك وحصل
من التكرار ما تنبو عنه بلاغته من اوتي جوامع الكلم صلى الله عليه وسلم وان
المجاب الذي ذكره الشارح ففيه مخالفة الشارع عليه السلام في الاعتبار واذا
دار الامر بين موافقة الشارع ومخالفته فيه بلا خلاف فانه اصح للحق واحرى بوجود
المناسبة فلا يستقيم به جواب الايراد قوله هذه المسئلة مصورة في مسافر
آه ولو كان هذا المسافر مسبوقا ووجد منه نية الاقامة او الدخول في المصر
فانه يصلي اربعا سواء تكلم او لا فرغ الامام اولا لانه مؤد اداء قاصرا في نية
الاقامة قد اعترضت على الاداء فغيرته قوله من غير تكلم زاد بعضهم قيدا آخر
هو مع بقاء الوقت والحق ان هذا القيد لا يحتاج اليه في تصوير المسئلة وان

يعني صلوة الامام

يحتاج اليه في محترزات بعض القيود على ما لا يخفى قوله علم ان القيد الاول آه القيد
الاول كون الامام مسافرا والثاني كون المقتدي نوى الاقامة في موضعها والثالث
كون النية بعد الفراغ والرابع من غير تكلم قوله ان الامام لو كان مقيما والمقتدي
مسافرا يتغير فرضه الى الاربعة للتبعية مع بقاء الوقت ومن الثاني ان الاقامة
لا بد ان يكون في موضعها ظاهر انه قيد اتفاقي لانه لم يخرج شيئا لان نية الاقامة
انما تعتبر اذا كانت في موضعها اما اذا لم يكن في موضعها فهي لغو فهذا القيد كقولك
حبشي اسود وكافور ابيض والقيود لا يجب ان يكون للاحتراز بل الاصل فيه
ان يكون لبيان الواقع قوله لان حال المسبوق بمنزلة كونه مسافرا وعزيمته على نية
الاقامة قوله لان نية الاقامة اعترضت على الاداء فغيرته بخلاف ما اذا فرغ الامام
ثم وجد المغير للتغير فرضه لانه انما اعترض على القضاء دون الاداء واذا لم يتغير
الاداء لا يتغير القضاء قوله ومن الرابع انه اي اللاحق اذا تكلم بعد وجود المغير
تبطل صلوته فيصلي اربعا لزوال شبه القضاء بالخروج عن التحريمة المشتركة
وبقاء الوقت قوله انه اي اللاحق مؤد حقيقة لوقوع التحريمة في الوقت وقاض
شبها اي للفوات عن الامام قوله يمكن الجواب عنه بان هذا الاستثناء ترجيح
بل عمل بالشبهين وفيه نظر وليس هنا شبهان بل حقيقة وشبهة وعلى تقدير
جعل الحقيقة شبها ايضا فليس في اعتبار الشبه في عدم التغير عمل بالشبهين
بل باحدهما فافهم فالاولى ان يجاب بان فعل اللاحق اداء يشبه القضاء كما ذكروا
والمغير انما يعمل في الاداء المحض لا فيما فيه شبه القضاء وهذا لان اللاحق صار
قاضيا لما انعقد له الاحرام بتبل والقضاء بالمثل يجب بما وجب به الاصل وهو الاداء
مع الامام فلم يتغير الاصل لا يتغير المثل وبعد فراغ الامام لم يتغير الاصل
فلا يتغير المثل قوله وكذا يكون الاداء كاملا او ورد عين للواجب باعتبار الشرع
آه هذا اداء كامل حكما بخلاف الاول فانه اداء حقيقة فالاداء الكامل في حقوق
العباد نوعان قوله لان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب ■
كان المقبوض عين ما يتناوله العقد حكما وان كان غيره حقيقة اذ العقد
يتناول الدين وهو وصف في الذمة والمقبوض عين قوله القاصر فيها اداؤه
زيفا لانه دون حقه في الصفة ولهذا قال ابو حنيفة انها اذا هلكت عند القابض
ثم علم لم يرجع بشيء لانه اداه باصله لانه من جنس حقه في الجودة وقال ابو يوسف
يرد مثل المقبوض ويطالبه بالجياد احياء لحقه في وصف الجودة قوله او عين مستركا
فان الاول يغني عنه لكن كان ينبغي ان يقول مستحقا بها رقبته الا ان يقال

الدين

الدين جنايته ايضا لان الجناية يتناول ما يكتسبه العبد على خلاف ما اقتضاه الشرع
من تلف نفس او عضو او مال ومعنى الشغل بالجناية الاتصاف بها عند الرد الى
المالك بعد ان لم يكن في يد المالك كذلك قوله ومعنى قصوره اي اداء العبد
المغصوب المشغول بالجناية الى المالك وكذا الصفات الثلثة بعد المشتري
في هلاكه وكان المناسب ان يقول اما كونه اداء فلكونه تسليم عين الواجب
واما كونه قاصرا فلكونه اداء لا على الوصف الذي وجب الى آخره واما قوله
بعد اما كونه اداء آه فانما هو تفريع على كونه اداء قاصرا لا بيان المعنى فافهم قوله
يرجع المالك على الغاصب بالقيمة بالخلاف لقصور العصمة ان الرد لم يوجد
قوله والمشتري على البايع بالثمن يعني يرجع المشتري على البايع بالثمن فيما
اذا اسلم المبيع مشغولا بالجناية او بالدين وقتل بها او بيع في الدين اما في الفصل
الاول فالرجوع بكل الثمن انما هو عند ابي حنيفة لانتقاض القبض عنده حتى كان
المشتري لم يقبضه لان يده زالت عن المبيع بسبب كانت اثره في يد البايع
مستحقة في يد البايع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين
وهذا الاستحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل
اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فلا يرجع المشتري بكل الثمن بل بنقصان العيب
بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن
واما في الفصل الثاني فالرجوع بكل الثمن بلا خلاف ان الاداء كان قاصرا فاذا
تحقق الفوت بسبب يضاف الى ما به صار الاداء قاصرا جعل كان الاداء
لم يوجد ولا يخفى ما في عبارة الشارح من الجزالة فتنبه لذلك قوله ولم يقض بها
القاضي ليس قيدا لان القاضي ان قضى لها بالقيمة في الصورة المذكورة وانما الواو
للحال اي والحال ان القاضي لم يقض لها بالقيمة حتى لو ملك الزوج العبد يجبر الزوج
على التسليم فهذا قيد لكون الزوج يجبر على التسليم بعد الشراء وتجبر المرأة على القبول
اذ لو قضى القاضي لها بالقيمة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر على التسليم ولا تجبر المرأة على القبول
لان حقها بالقيمة تقرر بقضاء القاضي فلا ينتقل الى العين بعد ذلك قوله لان حكم
الشرع آه دليل على ان تبدل الصفة يوجب تبدل الذات فيما يتعلق بالشيء
من حيث انه مملوك لبعض الافراد فيحل للمالك ويحرم على غيره وهذا بيان
الصفة قوله كلحم الخنزير اي فانه حرام لذاته ولهذا لا يتبدل حرمته اصلا لان ما
بالذات لا يتغير بتغير الملك فهو تشبيه للعتق قوله والمراد من العين آه هذا انتساب
عبارة صدر الشريعة حيث قال تبدل الملك يوجب تبدل العين واستدل

علی ذلک بان العین هو المجموع المرکب اه وان الشارح غیر العبارة حیث قال
لان تبدل الملک اوجب تبدلا اه ولکن له ایضا مناسبة بما فی الجملة فتبدل
البعض ای وهو المملوکیة یتبدل الکل وهو العین لان المرکب ینعدم بانعدام
جزئه قوله لقائل ان یقول آه هذا الاشکال اورده فی التلویح علی ما ذکره
صدر الشریعة وهو ظاهر قوله والفرق بین المجموع والمقید ظاهر یعنی فرق
بین کون العین مجموع الذات والمملوکیة کما ذکره صدر الشریعة وکونها
ای الذات بقید المملوکیة کما ذکره القائل وذلک لانه اذا اطلقنا العین
علی مجموع الامرین فیکون مرکبة من جزئین الذات والمملوکیة التی هی
صفته و یلزم تبدل الملک تبدل الذات ضرورة تبدل الکل بتبدل
جزئه واما اذا اطلقنا ان العین الذات بقید المملوکیة قیدا لا جزءا فلا یلزم
من تبدلها تبدل الذات لان تغیر القید لا یوجب تغیر المقید فلا یلزم من
تبدل الصفة تبدل الذات فافهم قوله وهو ما روی ان النبی ع م الحدیث
متفق علیه من روایة عائشة رضی الله عنها وبریرة ای مولاة عائشة فزوجها
نعم ولا تحرم الصدقة علی موالیها بل علی موالی بنی هاشم علی انها کانت
صدقة التطوع ولا تحرم الا علی النبی علیه السلام قوله فقد جعل تبدل
الملک موجبا لتبدل الذات فانه علیه الصلوة والسلام قد اکل
مما تصدق به علی بریرة لما اهدته الیه ولو لم تصر تلک العین بالهبة غیرها
بالصدقة شرعا لما حل له التناول منها لحرمة الصدقة علیه قوله ولهذا
ای ولکون ان تبدل الملک یوجب تبدل الذات وان العین ما تملک
ثانیا فی الصورة المذکورة فی المتن غیر ما استحقته المرأة بالتسمیة
بعد القضاء بالقیمة وقوله لان حقها ای المرأة وقوله ولو کان لها ای
القیمة وقوله عاد حقها ای المرأة الیها ای الی العین ولم یتغیر ای حقها
بالقضاء قوله لان الدیون تقضی بامثالها وذلک لان الدیون وصف
فی الذمة والعین المؤدی مغایر له الا ان الشرع جعل المؤدی عین ذلک
الوصف الواجب فی الذمة حکما والعین اعم من ان یکون بحسب الحقیقة
او باعتبار الشرع والمتنفی فی الدین تسلیم العین بحسب الحقیقة وانتفاء
الخاص لا یوجب انتفاء العام فالمؤدی فی الدین عین حق فی الحکم
وان کان مثلا للعین بحسب الحقیقة ضرورة تحقق التغایر فی الواقع و
جعل الشارع تسلیم تسلیما للدین فهو الواجب وتسلیم الواجب اداء

الملوکیة لم یکن ح

وعایشة م

کامل

کامل فاداء العین عن الدین اداء کامل بخلاف القرض فان المؤدی مثل لم یجعله
الشارع عین الثابت فی الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض المقبوض
ممکن بان یرده قبل التصرف فیه فبالنظر الی المقبوض یکون المؤدی مثلا واما
ما یقال من ان معنی قضاء الدین بالمثل ان المدیون لما سلم المال الی رب الدین
صار ذلک دینا فی الذمة کما کان دینا فی الذمة المدیون فتقاصا فیبطل لان قضاء
الدین ح لا یکون تسلیم عین الثابت وهو ظاهر ولا مثله لان المثل علی هذا التقریر باق
فی ذمة رب الدین والتسلیم لم یقع علیه بل علی نفس المال والمؤدی ایضا علی هذا
لا یکون فرقا بین قضاء الدین والقرض وقد صرح فخر الاسلام وغیره بان تادیة
القرض قضاء بمثل معقول وتادیة الدین اداء کامل ویمکن ان یجاب بان ذلک
طریق آخر فی قضاء الدین بقطع النظر عن تسلیم العین والمثل فلا یوصف
بالاداء ولا بالقضاء بل بالمقاصة قوله قلت قضاء الدین الظاهر ان لفظ
قضاء زایدة والله اعلم قوله ولقائل ان یقول کان ینبغی ان یکون قضاء
القرض قضاء شبیها بالاداء ای اجیب بان حقیقة القرض وهو تسلط
المالک المستقرض علی ما قطعه من ماله استهلاکا مضمونا بالمثل ضمانا غیر قابل
للتوقیت یابی ذلک لان العاریة هی تملیک المنافع بغیر عوض تملیکا لا یقتضی
ضمان ما تلف من العین حالة الاستعمال ولا یابی قبول التوقیت فهو منافیه
لما ولا شیء من المتنافیین مسلوک به مسلک الآخر وانما لم یجز فیه الرجاء وهو
فضل مال لا یقابله عوض فی معاوضة مال بمال لانه فی باب التبرعات المنفق
کالعاریة الا ان المقصود بالقرض لا یتحقق مع بقاء العین ولا یمکن ذلک
فینتفع بقائها فاستدعی ملک العین لیتحقق المقصود منه باستهلاکها
بخلاف العاریة ولهذا قالوا ان عاریة النقدین قرض فعلم بذلک ان معنی کون
القرض مسلوکا به مسلک العاریة انه من قبیل التبرعات بالمنفعة وان اشتمل
علی تملیک العین تغلیبا لجهة المقصود کالعاریة لانه من باب المعاوضات کالاوفی
مع یکون رد المثل فیه رد الامثل حقیقة وحکما لما مر فما وقع فی الهدایة مخالف
لما فی کتب الاصول من ان المؤدی فی القرض مثل الحق لا عینه بحسب حقیقة
حتی یکون اداء بل قضاء فیکون قضاء محضا لا قضاء حقیقة وادا حکما لانتفاء
تحقق بقاء العینیة فیه حقیقة وحکما فتامل قوله والقضاء انواع ای بعض
انواع القضاء سبعة ثلثة فی حقوق الله تعالی واربعة فی حقوق العباد وبیان
ذلک ان القضاء ینقسم علی قضاء محض والی قضاء یشبه الاداء ثم المحض

للعاریة نخ

المنفعة

في حقوق

اي ان لا تضلوا

لنا قضاء بمثل معقول واما بمثل غير معقول وهذه الانواع الثلثة كما يتحقق
في حقوق الله تعالى يتحقق في حقوق العباد ثم القضاء بمثل معقول في حقوق العباد ينقسم
الى كامل وقاصر فصارت الاقسام سبعة وقيل مثل هذا التقسيم يجري في حقوق
الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد
بان الثابت في الذمة اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا
اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل قوله وهو ان يعقل فيه المماثلة اي
يدرك العقل مماثلته للفائت قوله يعني لا يدركه العقل الخ يعني لا يدرك العقل
مماثلته للفائت لا انه ينفيه ويحكم لعدم مماثلته له لان العقل من حجج الشرع
ولهذا لا تتناقض باظهور امارات العجز والسفه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
قوله والفدية له اي للصوم وكذا الحج بالغير بالمال قوله اما صورة فظاهر لان
الصوم امساك والفدية اعطاء قوله بالكف اي عن شهوتي البطن و
الفرج نهارا مع النية والفدية تنقيص المال الادمي رفع جزء من المال على وجه
مخصوص ولا مماثلة بين اتعاب النفس وتنقيص المال قوله قال فخر
الاسلام في هذا المختصر بالاجماع يعني يطيقونه مختصر في قوله لا يطيقونه كقوله
تعالى يبين الله لكم ان تضلوا وفي تفسير الاجماع اقوال قيل نقلا عنه
في مبسوطه باجماع اهل التفسير وقال المص رحمه الله باجماع الفقهاء واما
المفسرون فلهم فيها اقاويل وقيل باجماع القائلين بعدم نسخه وقيل
بالاجماع اي بدلالة الاجماع فان حكم الشيخ الفاني مجمع عليه وهو مستفاد من الكتاب
ولا يستفاد بدون فرق لا قوله وقال الامام الزاهدي الخ قال الكعبي نسخ
هذه الاية بالتي بعدها وكذا قال العيني وكذا روي عن سلمة بن الاكوع انه
قال لما نزلت وعلى الذين يطيقونه الاية كان من اراد ان يفطر ويفتدي
فعل حتى نزلت الاية التي بعدها فنسختها وروى الجماعة عن عطاء انه سمع
ابن عباس يقول وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال ابن عباس
رضي الله عنه ليست منسوخة وهي الشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان
ان يصوما فيطعمان مكان كل يوم مسكينا وقول ابن عباس مقدم لانه
مما لا يقابل بالراي بل عن السماع لانه مخالف لنظام القران لان ثبت
في نظم كتاب الله تعالى محجابه [?] منفيا لا يقدم عليه الا بسماع البتة وكثيرا ما
يضمر حرف لا في اللغة العربية في التنزيل الكريم نحو تالله تفتأ وتذكر يوسف
اي لا تفتأ ويبين الله لكم ان تضلوا اي لا تضلوا وروى ان

تميد بكم

ان تميد بكم اي ان لا تميد بكم ويعضد هذا التفسير قراءة حفصة يطيقونه
باثبات لا قوله والخير يعني اليسر لا يعني الاعسر اي ليس في الصوم اخير او هو
النفل لان الصوم مع السلمين اخف فكان خيرا قوله وخاف اي من
ادركه الامام في تكبيرات العيد ان يرفع رأسه لو اشتغل بالتكبير قائما فانه
يكبر الخ اما اذا غلب على ظنه ادراكه في الركوع ان كبر قائما كبر قائما ثم ركع
لان القيام هو المحل الاصلي للتكبير وتخريج المسئلة في هذا الباب لانه يكون
اداء فقط ويكبر براي نفسه لانه مسبوق وهو منفرد فيما يقضي والمدرك انما
يقضي قبل فراغ الامام بخلاف الفعل قوله فانه يكبر للافتتاح اولا ثم يكبر للركوع
اما تكبير الافتتاح فهو فرض واما تكبير الركوع فهو واجب كذا في التقرير فمن هذا قبل
محل الخلاف ركوع الركعة الثانية لان تكبير الركوع هنا واجب اما الاولى فلا يأتي
به اجماعا وفيه نظر وفي المحيط ومن فاته اول الصلوة مع الامام يكبر في الحال
لانه لا يمكنه التأخير الى اخر الصلوة لانه ليس محلا له ويكبر براي نفسه كالمنفرد
والمسبوق انما لا يشتغل بقضاء ما سبق به اولا فيما يمكنه القضاء اخرا تحريا
للموافقة مع الامام وهنا لا يمكنه القضاء اخرا الا انه لو اخر يفوته التكبير اصلا ويتغير
الحال وان كان يخل استماع القران لانه لا يفوته الاستماع اصلا بل يخل انتهى قوله
من غير ان يرفع يديه اي لان الوضع على الركبتين في الركوع سنة في محله
والرفع يكون سنة في محله وان رفع الامام رأسه سقط عنه ما بقي من التكبير
لانه ان اتى به في الركوع لزم ترك المتابعة المفروضة للواجب والقومة
ليست معتبرة بل شرعت للفصل حتى لم يصر مدركا بادراكها فلا يكون محلا
للتكبير اداء ولا قضاء قوله فلان الركوع يشبه القيام لاستواء النصف الاسفل
لان الفارق بين القيام والقعود انتصاف الشق الاسفل وذلك موجود
قوله فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة فلما اعطي
للركوع حكم القيام شرعا في حكم المسبوق حتى كان مدركا للركعة فكان محلا
للتكبير في حقه فياتي به احتياطا لشبهة الاداء ولهذا ادرك الامام قائما
ولم يكبر حتى ركع الامام لا يكبر في الركوع لانه ليس في الركوع حكم القيام وقيل
يكبر والصحيح هو الاول ولو ركع الامام قبل ان يكبر فانه لا يكبر في الركوع
لانه ليس ركوعه حكم القيام ولا يعود الى القيام فيكبر قائما في ظاهر الرواية في
فيه نقض فرض الركن للواجب وهو الركوع لا هو واجب وفي رواية النوادر يكبر
وقد انتقض ركوعه الاول فيعيده هكذا ذكره الكرخي وهو قياس [?]

فی الرکوع انه لم یقنت فی الرکوع لایعود فی اظہر الروایتین وفی الاخری یعود قوله وقال ابو یوسف ای فی روایة عنه قوله یحتمل ان یکون معلولا بالعجز الخ فلما احتمل الوجهین امرناه بالفدیة احتیاطا فان کان هذا الحکم مشروعا فی الصلوة فیقد تادی والا فلا باس به لانه یکون برا مبتدئا ماحیا فلیست الفدیة جائزة عن الصلوة قطعا ولذا قال محمد فی الزیادات تجزیه ان شاء الله تعالی کما قال فی اداء الوارث الفداء عن المورث بغیر امره فی الصوم ولو کان ثابتا بالقیاس لما احتاج الی الحاق الاستثناء کما فی سائر الاحکام الثابتة به ولایقال لما کانت الصلوة مثل الصوم او اهم منه یلزم ان یثبت الحکم فیها بالدلالة وان کان غیر معقول المعنی لانا نقول لابد فی الدلالة من کون المعنی المؤثر فی الحکم معلوما سواء کان تاثیره فی الحکم معقولا کالایذاء فی التافیف او غیر معقول کالجنایة علی الصوم فی ایجاب الکفارة وههنا غیر معلوم فلا یمکن اثباته بالدلالة کما لایمکن بالقیاس قوله اعلم ان قوله ای قول المص فی الکشف لاهنا لانه لم یذکر ذلک فی المتن وانما ذکره فی الکشف وکان الاولی ان یقول وللقائل ان یقول التعلیل باحتمال العجز مشکل الخ وحاصل الاشکال ان بناء الحکم علی المشتق دلیل علی علیته وصفه وقد بنی وجوب الفدیة علی عدم الطاقة فی قوله تعالی وعلی الذین یطیقونه فدیة اذ المراد لا یطیقونه وهو العجز عن الصوم فیکون متعینا لا محتملا لها والجواب ان تقدیر النفی غیر متعین فی الآیة وان قرئ به القول یجری القراءة المتواترة علی ظاهر اثباتها وان ذلک کان مشروعا ثم نسخ بقوله فمن شهد منکم الشهر فلیصمه فان وجوب الفدیة فی الشیخ الفانی انما ثبت بالاجماع علی مامر واذا لم یتعین تقدیر النفی لا یتعین ثبوته واذا لم یتعین ثبوته لا یتحقق علیته واذا لم یتحقق علیته کانت محتملة وهو المطلوب واذا جاء الاحتمال کان الاتیان بها لیس علی العبد اولی واحوط فی ترک ما علیه قوله کالتصدق بالقیمة هذا لدفع الاستبعاد ولیس بقیاس علیه لان الحکم فی المقیس علیه یجب ان یکون ثابتا بالنص والتصدق بالعین او بالقیمة لیس کذلک ولانه یکون قیاسا تمثیلیا وهو مهجور عندنا ومعناه وجوب الفدیة فی الصلوة للاحتیاط بناء علی احتمال التعلیل نظیر التصدق فی کونه واجبا للاحتیاط بناء علی احتمال اصالته ویجوز ان یکون جواب سؤال آخر وهو ان یقال التقرب باراقة الدم عرف بنص غیر معقول المعنی فیفوت بمضی ایام النحر لان مثله غیر مشروع

قربة للعبد فی غیر ذلک الوقت وعند وجوبهم التصدق بالقیمة او بالعین بعد مضیها وما ذاک الا اعتبار الخلف مقام الاصل بالرای فی امر غیر معقول المعنی وحاصل الجواب انا انما اوجبنا التصدق باعتبار کونه اصلا وجابرا لما فوته من العبادة لا لکونه مثلا وخلفا عنها حتی یلزم نصب الخلف بالرای فیما لا یعقل قوله فیعذر الفقیر الخ انما قید بالفقیر لانه لیس علیه اضحیة فاذا نذر بها وجبت واذا اشتراها بنیة الاضحیة تعینت للوجوب لانها بالشراء مع النیة صارت واجبة کالمنذور بها اذ المشروع فی السبب کالشروع فی المسبب واما الغنی الذی لم یضح ولم یشتر شیئا یتصدق بثمنها اشتراها او لا لانها واجبة علیه فاذا فات وقتها تصدق بالثمن اخراجا عن العهدة کما فی الجمعة اذا فاتت فانه یصلی الظهر وقول المص فی المتن کالتصدق بالقیمة تحته فوائد ان تبینها الشارح فی جانب الاستهلاک وکان ینبغی ان یقول بعد قوله کالتصدق بالقیمة او العین کما قال غیره وبین الشارح ان ذلک عند عدم الاستهلاک قوله لانها عبادة مالیة والمشروع الموجود کالتصدق بالعین او بالقیمة کما فی سائر التصدقات للشکر کل نعمة انما یجب بجنسها فشکر سلامة الاعضاء بالخدمة وشکر نعمة اللسان باللسان وشکر المال بدفع البعض فاحتمل ان یکون الاصل هو التصدق بالعین الا ان الشارع نقل قربة التصدق الی التضحیة وهو نقصان فی المالیة باراقة الدم عند محمد وباراقة الدم وبازالة التمول عند ابی یوسف حتی لو اضحی الموهوب له لا یرجع الواهب عند ابی یوسف ویرجع عند محمد قوله من اوساخ الذنوب والاثام لان مال التصدق یصیر نجسا من اوساخ الناس لکونه آلة لسقوط الواجب ولذا حرمت الصدقة علی نبینا صلی الله علیه وسلم وعلی من تعلق بنسبنا وهذا لان المال لما صار آلة لسقوط الواجب تسری الیه الذنوب والیه الاشارة بقوله تعالی خذ من اموالهم صدقة تطهرهم فنقل الشرع القربة الی التضحیة لتزول الاثام بالدماء النجسة لیصیر اللحم طیبا طاهرا اصلا فی الضیافة الکریم بخلاف التصدق بالعین فان اللحم یتنجس لان القربة تحل الاوساخ والذنوب کالماء المستعمل فانه یصیر نجسا باقامة القربة قوله لیزول ما فیها ای ما فی العین وهو الشاة مثلا قوله لکن سقط ذلک الاحتمال وهو التصدق بالعین لانه ثابت بالرای فلا یعتبر فی مقابلة المنصوص قوله عملنا بالاصل ای المحتمل وهو التصدق بالعین قوله والا اذا جاء العام القابل الخ یعنی اذا جاء ایام النحر من العام القابل قبل ان یتصدق بشیء لم یجز قضاء ما فاته من الاضحیة فی العام الماضی مع قدرته علی المثل لکون التضحیة مشروعا فی الحال فعرفنا ان ایجاب التصدق

لاحتمال الاصالة لا بطريق الخلافة اذ لو كان بطريق الخلافة لعاد الحكم الى
الاصل المنصوص عند القدرة عليه كما اذا قدر على الصوم فانه يبطل حكم الفدية
قوله لم يبطل بالشك فانه لما دار بين ان يكون اصلا فلا يبطل بالشك كما ان الاراقة
في الوقت لما احتمل ان يكون اصلا وان لا يكون لاحتمال اصالة التصدق فلا يبطل
بالشك لكونها منصوصا عليها قوله فلا يمكن اعتباره في مقابلة المنصوص والا بعد
فواته قوله قلت لا نسلم لزوم النسخ الخ اجيب ايضا بان الانتقال في التصدق
الى الاراقة يعارض الضيافة فلا يمتنع تعلقه (?) احتمال اصالة التصدق قوله ولو اخر
المص قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان انسب وجه كونه انسب ان مذهب
الجمهور ان الموجب الاصلي في الاعيان المغصوبة المثل او القيمة ورد العين مخلص عنه
ولهذا يصح الابراء عن الضمان والكفالة حال قيام العين مع انهما غير جاريين
عن العين فاذن كان تاخير قوله فهو السابق عن قوله او بالقيمة انسب ولعل
المص اختار مذهب بعض المشايخ فان الموجب الاصلي في الاعيان المغصوبة رد
العين وارد المثل والقيمة مخلص فيكون الانسب ذكره وهو السابق عقيب قوله
بالمثل بخلاف القياس المراد القياس العقلي لان احكام الشرع تارة يوافقها العقل
بحيث انه يدركها وتارة لا يوافقها بحيث لا يدركها وليس المراد بالقياس الشرعي الذي
هو الحاق فرع باصل بعلة قوله واحتمل القصاص فان لم يحتمل القصاص لعدم امكان
المماثلة كقطع اللسان والذكر الا الحشفة وقلع العين بان قورت او انخسفت
لا ان كانت قائمة وذهب ضوءها وحلق الشعر اذا لم ينبت وكسر العظم الا السن
وبعض الشجاج كالهاشمة والمنقلة والآمة وقطع بعض الشفة يجب الدية لا
القصاص قوله لان جهالته في الوصف وهو كونه حبشيا او سودانيا او هنديا
واما الجنس فلا جهالة فيه لان العبد جنس بخلاف ما لو قال على حيوان فان جهالة
يكون في الجنس لانه يشمل الذكر والانثى قوله كتسمية ثوب او دابة تحتمل الجهالة
في الجنس فان الثوب يشمل الغزل والحرير والقطن والجهالة في جنس الثوب اذ الثياب
اجناس مختلفة وكذا الدابة يشمل الفرس والحمار والبغل قوله فيتحمل ما يبتني
على المسامحة كالنكاح دون البيع وذلك لان المهر في النكاح مقابل بما ليس بمال فالتحق
عوض من حيث المالية بل يكون صلة مبتداة فلا يجري فيه المنازعة بل يجري فيه
المساهلة والمسامحة بخلاف البيع فان المالية فيه مقصودة وانها تختلف
باختلاف الوصف فجهالته توقع في المنازعة قوله فصارت القيمة اصلا من هذا
الوجه مزاحما للمسمى وبعضه متقدما على العبد حتى لو كان العبد فلنا انها قوله

حتى يجبر

مطلب احكام الشرع تارة يوافقها العقل وتارة لا يوافقها

حتى يجبر بالرفع لان حتى هنا ابتدائية لا للغاية كقولك مرض فلان حتى لا يرجونه
قوله وانما لا يجبر الزوج الخ هذا جواب سؤال بان يقال ينبغي على ما ذكرتم ان يتعين
القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة وحاصل الجواب ان العبد معلوم الجنس
مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه لان العلم يثبت
القدرة على التسليم وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبد غيره لان الجهالة تثبت
العجز عن التسليم فصار الواجب بالاعتبارين (?) فيتخير الزوج الا الى شبهة
الاداء في القيمة فلهذا تجبر المرأة على القبول قوله لان التسليم المستحق لا يمكن
الا بمعرفتها اي القيمة فكانت مبنية على تسمية شيء معلوم بمقتضاه القيمة آه
بخلاف ما اذا كانت مسماة في العقد فان ثبوتها لا يكون قصديا وهي مجهولة
لا اقتضاء باختلاف المقومين فيكون متفرقة كما لو قال على عبد او دراهم وكم
وكم من شيء يغتفر ضمنا لا قصدا قوله فيه ثلث الخلاف بالقيود الثلثة يعني بها
انا قطع شخص واحد يده رجل ثم قتله قبل البرء ابدا عمدا او فيه ... فان القيد
الثالث وهو العمد انما ذكره المص لتنبيه ... الى نفسه ويمكن ان
يقال اضاف بطريق التغليب والحاصل ان القطع والقتل اما ان يصدرا
عن شخص واحد او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائين او عمدين
او يكون احدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده
قوله فهما جنايتان سواء صدرا عن شخص او شخصين الخ ففي العمدين القصاص
فيهما وفي الخطائين الدية فيهما وفي المختلف الدية في الخطاء والقصاص في العمد
فان كان القطع خطأ والقتل عمدا ففي اليد نصف الدية وفي النفس القصاص وان
كان بالعكس ففي اليد القصاص وفي النفس الدية قوله وكذا الخ اي يكونان جنايتين
اذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر فانه يتحقق منهما وهذا محترز القيد الاول
قوله او من شخص واحد لكن احدهما خطأ والآخر عمدا وجب في العمد القصاص
وفي الخطاء الدية كما ذكرناه وهذا محترز قيد العمد قوله واما اذا كانا خطائين وهو ايضا
محترز قيد العمد ويكتفي فيهما دية واحدة لدخول دية اليد في دية النفس والحاصل ان هنا
ستة مسائل عند اتحاد الجاني وستة عند تعدده الا في الخطائين فانهما اذا كانا
فتجب دية واحدة لو لم يتخلل برؤه وان تخلل فلا تداخل فيجب في اليد النصف
وفي النفس الدية الكاملة قوله لما ان القطع الخ القطع الجاني بيد المجني عليه
انما يكون قطعا حقيقيا اذا ظهر عدم سرايته الى القتل اما اذا سرى اليه فصار قتلا
فصار القطع قتلا فقد تحقق القتل هنا بموجب القطع وهو عدم الاستناد الى القتل

مطلب

مطلب القطع ... انما يكون قطعا حقيقيا اذا ظهر عدم سرايته الى القتل

فدخل موجبه في موجب القتل فكان جناية واحدة وفي عبارة الشارح حزازة و
الاولى عود الضمير في افضى الى القطع ولا يخفى ظهور قول الامام كما تأمل قوله لان الخطأ
موضوع عنا يعني ان صورة القتل والاثم في الخطأ موضوعان عنا من الشارع
كرما منه لا انه حكم مشروع واما قولهم المراد برفع الخطأ رفع الحكم فمرادهم حكم
الآخرة وهو الاثم لا حكم الدنيا واعلم ان هذه المسئلة ليست من قبيل
القضاء لا التسليم مثل الواجب بالسبب الذي وجب له الاداء والضمان في هذه
الصورة عين ما وجب بالسبب ابتداء وهو ظاهر فيكون من الاداء لا القضاء وانما
اوردناها استطرادا من حيث انه داخل تحت قوله ولا يصار الى المثل القاصر
الا عند تعذر الكامل قوله الا بعدم خصوصه استثناء من قوله لا يضمن قوله لان
لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء وبالا فالقيمة مثل قاصر [illegible]
القاصر لا يصير مشروعا مع احتمال الاصل ولا ينقطع احتمال الاصل الا بالقضاء
فلا يصير المثل القاصر مشروعا الا بالقضاء قوله وعند ابي يوسف الى حاصله
انه قاس ما له مثل على ما لا مثل له وهو قياس مع الفرق كما قرر في الشرح قوله
وعند محمد يوم الانقطاع لان القاصر لا يصير مشروعا الا بالعجز ولا عجز الا بالانقطاع
فالقاصر لا يصير مشروعا الا بالانقطاع قوله قيد بالاتلاف الى حاصله ان الخلاف
في مسئلة غصب المنافع ليس بناء على الاصل المذكور بل بناء على الاختلاف في
زوائد المغصوب فانها ليست مضمونة على الغاصب عندنا الا بالتعدي او بالمنع
بعد الطلب لان الغصب ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة ولا يتصور
الازالة في الزوائد لعدم ثبوتها في يد المالك فكذا المنافع اذ هي زوائد تحدث في
العين شيئا فشيئا وعنده هي مضمونة لان الغصب ليس الا اثبات اليد المبطلة
وقد تحقق ذلك في الزوائد فكذا المنافع لان اليد تثبت على المنفعة كما تثبت
على العين واما الخلاف في الاتلاف فبناء على الاصل الذي سنذكره لا على اثباتها
لليد وازالتها ولقائل ان يقول لا نسلم ان تقييده بالاتلاف احتراز عن غصب
المنافع بل هي مندرجة فيه لان المراد بالاتلاف اعم من ان يكون حقيقيا بالاستيفاء
او حكميا بالتعطيل ولا نسلم عدم ابتنائها على الاصل المتفرع عليه ذلك الذي
لم يذكره المص وهو ان ما لا يعقل له مثل لا يضمن الا بنص كما سنذكره قريبا
فتأمل تفهم قوله ولا مماثلة بين العين والمنفعة لان المنفعة عرض
والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار
لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز غير متقوم كالمنفعة

بتقومه

بتقومه فلا يكون مثلا للمتقوم وما لا يكون مثلا لا يقضى به الا بنص ولا
نص في ذلك كما تقرر وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر لانه مبني على ان البقاء
عرض فلا يجوز قيام العرض بالعرض وكل من المقدمتين ممنوع ولئن سلم فانعدامها
في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد امثالها فيبعد بانعدام العقل بين انعدام الاعراض
في كل آن وتجدد امثالها مع انهم جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا فيكون حجة على
ايضا ضروريا اللهم الا ان يخص الحكم ببقاء الاعراض المتفرقة كالمنافع وايضا
للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار المالكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع
اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال قوله والمالية للشيء عبارة عن
صيانته الى جواب عن قوله انها اموال وحاصله انا لا نسلم انها اموال لان المالية تثبت
بالتمول وهو عبارة عن ادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع باتلافه لان ما
لا يبقى كيف يستحق تمولا والمنفعة عرض لا تبقى وما لا يبقى لا يكون متمولا وما لا يكون
متمولا لا يكون مضمونا واما ورود عقد الاجارة عليها فباعتبار اقامة العين مقامها
على ان الاجارة وردت بالنص على خلاف القياس فلا يصح القياس عليها وانما
تقومها في عقد النكاح ونحوه من العقود فباعتبار التراضي الثابت بالنص
بدليل وقوعها في مقابلة ما ليس بمال كما في الخلع والصلح عن دم العمد قوله قلنا
هذا اعتراض مبني الى جواب تسليمي وكان الاولى المنع ثم التسليم بان يقول
لا نسلم انها محرزة باحراز ما قامت به لان صفة الاحراز للشيء انما تثبت بعد الوجود
وقد بينا انها بعد الوجود لا تبقى وقبل الوجود لا يمكن ثبوت هذه الصفة ولئن
سلمنا ان احرازها انما يكون باحراز محلها لكن ذلك يوجب كونها محرزة للغاصب
لان العين محرزة عنده لا للمغصوب منه واحراز الغاصب لا يوجب الضمان ولئن
سلمنا انها محرزة للمغصوب منه لكن انما يكون مضمونا ان لو كان للاحراز الضمني
اعتبار في صفة التقوم وهو ممنوع فثبت ان المنافع ليست بمال فضلا عن
التقوم والعين مال متقوم وما لا يكون متقوما لا يكون مثلا للمتقوم لا يقال
ان لم يكن بين العين والمنفعة مماثلة فبين المتقوم والمنفعة مماثلة فليضمن
احدهما بالاخرى لانا نقول ذلك غير جائز اجماعا فان الدور المبنية على تقطيع
واحد [illegible] لا تضمن منفعة احدهما بالاخرى مع وجود المما
ثلة بينهما اجماعا على ان مشايخنا قالوا ان الغصب والاتلاف لا يتحقق
في المنفعة فان المعدوم ليس بشيء فلا يتحقق فيه فعل من يقال انه غصب
او اتلف واذا لم يجب الضمان لتعذر ايجاب المثل كان ذلك بالضرورة ثابتة

في جعلنا وهو ان لا نقدر على القضاء بالمثل وذلك مستقيم مع ان حق المظلوم
لا يهدر بل يتاجر الى الآخرة وتوا اوجبنا الزيادة على القدر المتلف لصارت
هدرا في حق المتلف فيبطل حقه عنا اصلا فكان ما قلناه اعدل وهذا الوجه
للقيال يجب ان يسقط اعتبار هذا التفاوت نفيا للظلم وزجرا لاقلام
عن اتلاف اموال الناس بلا ناقد اوجبنا الزجر عن ذلك التعزير والحبس
وهو كاف هذا او يستثنى ارض الصبي او الوقف فانه لو غصبها او سكنها
يجب اجر المثل كذا في الخلاصة قوله لا المثل لا يضمن بقتل القاتل هذا من اضافة
المصدر الى مفعوله والتقدير لا يضمن الانسان بقتله القاتل ويجوز ان يقرأ
مبنيا للمفعول وان ثبت عن الفاعل بجزالقود والعوض قوله يضمن عند
الشافعي اي في قول وقال في التهذيب ان القاتل لا يضمن للدية كما هو مذهبنا
قوله فلا يكون مالا فلا يضمن هذا بالنسبة الى ولي المقتول الاول وانما ولي
القاتل الذي هو المقتول الثاني فلهم ان يقتصوا من قاتله والذي يدل على ذلك
ما قاله البزازي فان قتله ثم ادعى بالامر قصد قصد الولي لا يثبت الامر الا بالبينة
ويقتص من القاتل ان لم يبرهن وكذا قال الاسبيجابي وفي حاكم الشهيد كما
فيه قوله وانما شرعت الدية بالنص فانه حفظا على خلاف القياس قد تقدم
ان المراد القياس العقلي الشرعي وهكذا في كل موضع يقال انه على خلاف
القياس قوله حيث لم يبين المفرع عليه وكان الاولى ان يذكر الاصل وهو
ان ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة ثم يذكر ما تفرع عليه
ويمكن ان تقول لا نسلم انه غير مذكور لانه قوله ولا يضمن المثل الخ متضمن
لهذا الاصل فالعطف عليه اولى لقربه قوله وان الملك عين الثابت اي لملك
اليمين فانه متقوم ثبوتا وهو ظاهر وزوالا كما لو شهدا شاهدان على العبد
بالعتق وقضى به القاضي ثم رجعا فانهما يضمنان القيمة وكذلك ملك النكاح
بل اولى لان ملك اليمين يجوز ان يثبت جبا بلا بدل بخلاف ملك النكاح حيث
لا ينفك عن البدل قوله ولنا ان ملك النكاح ليس بمال الخ فلا يضمن بالمال
لان الضمان مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما لان ملك النكاح شرع للسكن والازدواج
وابقاء النسل وانما خلق جعل للاقامة للمصالح فلا يجعل كالمال قوله وما يملك
بمال الا يجعله فيتقوم البضع حينئذ لانه لما كان يتملك بمال لان له شرفا كذا في
التفويض لحصول النسل منه قوله ولكنه عند الزوال فلا يتقوم البضع لانه
انما يتقوم عند الدخول لانه شرف فلا يشرع تملكه الا بعوض في ماله الا اسقاط

مسائل الغصب مضمونة الا في ارض الصبي والوقف

مطلب

مطلب
في اعتبار العطف

ننفسه شرف اذ يحصل به تشرف البضع وهو التخلص من المملوكية فلا حاجة الى
الايجاب لمال لازم يجب لاليه الا المعوض وهو حاصل هنا بدونه قوله ولهذا صح ازالته
الخ فثبت ان ملك النكاح ليس بذي خطر فلا يثبت له التقوم وانما التقوم للمملوك
وهو المحل الا يلزم من تقوم متقوم الملك قوله وليس بدل الخلع بدلا عما ليس
بمال بعينه فيكون قيمته بلا مجاز قوله ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها كالتبرع به
لكونه مقابلا بما ليس بمال او لا يتقوم وهو البضع لانه لا قيمة له حالة الخروج والاب
لا يملك التبرع بمالها واما وقوع الطلاق فهو على الصحيح لانه علقه بقبول الاب
فيكون كتعليقه بسائر افعاله كما يلزم من عدم وجوب المال عدم وقوع الطلاق
الا ترى ان الخلع بالخمر يقع به الطلاق ولا يجب شيء وفي غير الاصح ان الاب لما لم يضمن
بدل الخلع كان هذا خلعا مع البنت فيتوقف على قبولها كالكبيرة اذا خالع عنها
الاجنبي قوله لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم الخ جواب لا يقال
هكذا اجاب عنه صاحب الكشف قيل وفيه نظر لانه ان كان الضمان باعتبار
الملك فالسؤال باق وان كان باعتبار المملوك فكذلك لان في تسليم ان ازالة
الخطر عن الملك لا تتوقف على الشهادة فيبطل دليلكم ان كل ما لا يتوقف على
الشهادة لا يكون ذا خطر وهو المطلوب انتهى وفي النظر نظر فان الضمان باعتبار المملوك
وازالة خطر الملك وقعت ضمنا لا قصدا ولعل اصل السؤال ساقط بعد بيان عدم تقوم
ملك النكاح لان قوله ولهذا صح ليس بجزئه في الدليل بل توضيح لبعض الاحكام
قوله لانهما لو ضمنا قبل الدخول بضمان نصف المهر اتفاقا الخ فان قيل
لو لم يكن البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود بالطلاق قبل الدخول
نصف المهر بعد الرجوع واللازم منتف والملزوم مثله فالجواب ان كون وجوب
نصف المهر قيمة للبضع ممنوع لان قيمته المثل والمسمى كملا وهذا القدر يكفي
جوابا قوله لانهما الزماه ذلك النصف الخ حاصله ان عود المعقود عليه اليها
بوقوع الفرقة قبل الدخول مسقط جميع الصداق اذا لم تكن الفرقة مضافة الى
الزوج بان ارتدت العياذ بالله او مكنت ابن زوجها فهما باضافة الفرقة الى
الزوج بشهادتهما على الطلاق العلة المسقطة من الكل غير النصف فكانهما
الزماه ذلك النصف بشهادتهما وفوتا يده عنه بعد فوات تسلم البضع
فيكونان بمنزلة الغاصبين له في حقه واعترض بان الابن لو اكره امرأة ابيه حتى زنا
بها قبل الدخول يجب على الزوج نصف المهر مع ان الابن لم يوجد منه ما يصير الفرقة مضافة
الى الاب واجيب بان الابن باكراهه ايها منع صيرورة الفرقة اليها وذلك يوجب نصف الصداق

عن النصف ثم

على الاب ثم يرجع به على الابن لانه قد بعث بدم عنه وفيه نظر لان الظاهر
من كلامهم ان عود المعقود عليه اليها قبل الدخول علة للسقوط وانما منعوا
المشهود عن العلة باضافة الفرقة اليه وهذا الجواب يقتضي تخصيص العلة وهو
عندهم اجوز وسيجئ توجيه الجواب في تخصيص العلل ان شاء الله تعالى **قوله**
فاشبه الغصب فكانهم غصبوا حقه لان الغصب ازالة اليد المحقة باثبات اليد
المبطلة فقد وجد اثبات يدها على ذلك النصف وازالة يده عنه **قوله** ولابد
للمامور اي من قبل الشارع لان الامر لا من قبله لا يستلزم صفة الحسن للمامور
لجواز ان يامر بما هو قبيح لان قول القائل اسرق مثلا على سبيل الالزام امر صحيح
لغة وليس بمعيبة بحسن ما امر به وكذا الكلام في النهي والمنهي عنه فعلم بهذا
ان حسن المامور به لا بمجرد كونه مامورا به بل انما هو لكونه مامورا به من قبل الشارع فثبوت
الحسن له من هذه الحيثية **قوله** من صفة الحسن الاضافة بيانية من قبيل باب ساج
وخاتم حديد اي من صفة هي الحسن والحسن اسم الصفة للمبالغة واللام للعهد الذهني
اي الحسن المعهود بالخلاف وهو الحسن الذي بمعنى كون الشيء متعلق المدح عاجلا
والثواب اجلا لان الذي هو بمعنى كونه ملايما للطبع كالحلو ولا الذي بمعنى كونه
كمالا كالعلم فانه بهذين الاعتبارين عقلي اتفاقا لا يقال يلزم من حسن المامور به
قيام العرض بالعرض وهو ممنوع لانا نقول هو صفة اضافية لا المعنى القائم بالذات
الموصوفة به فلا يلزم ما ذكرتم على ان الامور الشرعية بمنزلة الجواهر **قوله** ضرورة
ان الآمر حكيم هو فعيل من الحكمة وهي في الاصل المنع عن الفساد ويطلق على
العلم بالاشياء على ما هي عليه وعلى الاتقان والاحكام وعلى وضع الاشياء
على ما ينبغي وعلى ما ينبغي من الخروج عما لا يليق بحيث لا يكون لاحد الاعتراض على
فاعلها وهو اما بمعنى فاعل اي حاكم وقاض عدل او عالم احاط علمه بكل المعلومات
او بمعنى مفعل اي محكم ومتقن للامور كيلا يتطرق اليها الفساد ومعنى الضرورة
هنا اللزوم وعدم الانفكاك فيحتمل المعنى لزوم الحكمة للشارع وعدم انفكاكها
عنه بحال بحيث يلزم حسن ما امر به وقبح ما نهى عنه اذ لا يليق بالحكيم الامر بالقبيح والنهي
عن الجميل **قوله** اعلم ان الحسن الخ تحرير محل النزاع كما هو الواجب في المناظرة
فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر
قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة
ومعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم او الثواب او العقاب شرعا ان نص الشارع
عليها او على دليله وهو لابيان جواز السقوط ولذا قالوا متعلق العقاب والثواب

مطلب قاعده
ايهام لفظ الصيغة للمبالغة
مطلب
لفظ حكمه
مطلب
حسن وقبح

كونه

كونه بحيث يثاب عليه ومحل الخلاف هو الثالث **قوله** واما بالمعنى الثالث
فقد اختلفوا فيه الخ اعلم ان العقلاء اختلفوا فيه اي في ان حسن المامور به الخ
من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او هو مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر
دليل عليه ومعرف له وذهب جماعة من المحققين منهم فخر الاسلام وشمس الائمة وابو الحسن
الاشعري وعامة اصحاب الحديث الى الاول وذهب الاخرون الى الثاني منهم صاحب
الميزان وجماعة من اصحابنا وكثير من المتكلمين والمعتزلة وهو الصحيح قال صاحب
الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان
والعبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل موجبا للحسن
قوله وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل وفي مذهب المعتزلة تفصيل كانهم قالوا
حسن الافعال على ضربين ضرب يدرك بالعقل وضرب لا يدرك الا بالشرع فالضرب الاول
ينقسم الى ما يدرك بنظر العقل كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار والى ما
يدرك بضرورته كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار والضرب الثاني كحسن صوم
آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شهر شوال لانه مما لا سبيل للعقل اليه
قوله وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى لا يقال هذا مذهب الاشاعرة فبينه لانا نقول
الفرق ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بالكتاب والسنة وعلى هذا المذهب
فيعرفان بالعقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه
السلام وقبح الكذب الضار او عاديا مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من
النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي عليه السلام والكتاب
كاكثر احكام الشرع ومن هنا يعلم الفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة في حسن الافعال
التي تدرك بالعقل وهو انهم يقولون ان العقل موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق
التوليد وهو ان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعند اصحابنا العلم
بهما انما يحصل بخلق الله تعالى والعقل انما هو آلة لمعرفة حسن بعض الاشياء وقبحها الا ان
كثيرا ما يحكم الله تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع العقل عليه قبل اطلاق الله تعالى له على
تبليغ رسله او اظهار وجهه وما وقف عليه العقل بغير ذلك فانما الله تعالى اطلعه عليه
وخلقه له بغير واسطة ليكون ذلك كله من الله تعالى على ما جرت به عادته من ان يخلق
البعض بغير كسب والبعض به بان يهدي الله تعالى الى ترتيب المقدمات ترتيبا
صحيحا ثم يخلق له العلم بتلك العلوم عقيب ذلك الترتيب خلقا عاديا **قوله**
والمنزه به اي بذلك القبيح الخ كالقتل قصاصا وسائر الحدود فانها بحسب النظام
قبيحة وحسنة بحسب الشرع لما فيه من العدل فالشرع يوقف العقل على حسنها

بعد الامر بما يجب الظاهر لاحسن في نفسه والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبح
بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور
على الاطلاق قوله فنقول الحسن لذاته الخ الانسب ذكر هذا التفصيل عند
قول المص وهو اما ان يكون لعينه قوله كالايمان والصلوة فانه متى يعقل ان
العبادة فعل يخالف هواء النفس مطلوب به رضاه استحق يعقل حسنها سواء
ورد بالامر بها ولم يرد للزوم ثبوت الحسن لماهية هذا المفهوم عقلا والالتفات
الى المكابرة وفرع منه المناسب ان يقول واما ان يكون الخ لمقابلة اما السابق
وحاصل هذا ان الحسن لعينه نوعان نوع يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه
اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به
كالامر بالايمان والصلوة والزكوة والحج والصوم ثم النوعان وان تباينا بحسب
المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد فيكون بينهما عموم وخصوص
من وجه يجتمعان في مادة وينفرد كل منهما عن الآخر في الاخرى فيجتمعان في مثل
الايمان بان آمن بعدما امر به فانه حسن لذاته بقطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به
لانه لا يحتاج في تحقيق حسنه اليه وحسن لكونه اتيانا بالمأمور به ويوجد الاول بدون
الثاني فيما اذا آمن من غير ان يأمر به ويوجد الثاني بدون الاول فيما يكون مامورا به
ولا يكون حسنا لعينه كالوضوء المنوي فانه حسن لعينه لكونه اتيانا بالمأمور به فان قلت
كيف تقول لا يكون حسنا لعينه مع انه في تقسيم الحسن لذاته فيلزم هذا التناقض قلت
مراده انه ليس حسنا في حد ذاته كالقسم الاول بل حسن لعينه لكونه اتيانا بالمأ
مور به فقط بخلاف الامر بالايمان فانه حسن لذاته بقطع النظر عن كونه اتيانا
بالمأمور به وحسن لعينه ايضا لكونه اتيانا به ففيه جهتان حسن لعينه بلا واسطة
وبواسطة والمراد بالحسن لذاته في القسم الحسن لعينه في حد ذاته اعم فان يكون حسنه
المعنى بواسطة او بلا واسطة قوله وبهذا اي وبسبب انه شرط في النوع الثاني
ان يكون الاتيان بالمأمور به لاجل كونه مامورا به فيندفع الخ قوله وعلى هذا اي كما
ان النوعين من الحسن لعينه يجتمعان باعتبارين وان كانا متغايرين بحسب
المفهوم لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره كذلك قوله كالوضوء المنوي فانه حسن
لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة قوله
والمراد بالمأمور به الخ جواب سؤال بان يقال المأمور به في الصلوة والزكوة
والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مامور بايقاع الفعل
واحداثه فما معنى الاتيان بالمأمور به والاتيان هو نفس المأمور به وحاصل

مطلب المصدر الحاصل بالمصدر

الجواب ان هنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر فالاول هو الايقاع والثاني
هو الهيئة الموقعة فالمراد بالمأمور به الحاصل بالمصدر اعني الهيئة المخصوصة وبالاتيان
ايقاعه واحداثه فافهم قوله بحث الحسن والقبح طويل واحسن ما يطالع فيه صدر
الشريعة في التلويح قوله وهو اي ما يكون حسنا لعينه اي لعين ذاته لا لورود الامر
وهذا مراد الشارح بسلب الواسطة وليس المراد به قطع النظر عن الشرع
اذ ليس منشاء حسن الفعل المأمور به ذاته حتى يحكم العقل بانه حسن وان
لم كان حسنا لغيره لان ما بالذات لا يتخلف وسنوضح ذلك قوله اما ان
لا يقبل السقوط اي سقوط التكليف به قوله كذا قال بعض الشراح المراد به
منصور القاآني شارح المغني وقال عقيب اللفظ المذكور اللهم الا ان يقال
انما ينقسم الحسن ثلثة اقسام بالتقسيمين اذ ما يحتمل السقوط اما ان
يكون مشابها او غير مشابه وما قال الشارح في الجواب ظاهر قوله او يكون
ملحقا بعينه اي بما حسن لعينه اي الحق هذا القسم بما حسن لعينه دون ما
حسن بمعنى في غيره لقوة ما بالعين وتقدمه على ما بالغير على ان ارتفاع الوسائط
منه صير هذا القسم محض تعبد الله تعالى تعبيرا كان لم يكن فيه مشابهة لما حسن
لغيره ماصيا قوله فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما فيكون قسيما لما حسن لعينه
ولما حسن لغيره لان حسنه لمعنى في نفسه والمعنى في غيره بحيث لا يستقل العقل
بادراك حسنه بخلاف القسم الاول فان العقل يستقل بادراك حسنه خاليا
عن مشابهة ما حسن لغيره وهذا القسم الثالث كله يحتمل السقوط والحاصل
من الترديد المذكور في المتن بالحقيقة ثلثة اقسام وباعتبار السقوط والترديد
فيه المستفاد من المثال اربعة اقسام لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى
في غيره اولا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف اولا وما يقبل السقوط
اما ان يقبله وصفا لا اصلا او يقبله اصلا ووصفا اعلم ان الاقسام العقلية
في السقوط اربعة لان الحسن لغيره اما ان لا يحتمل السقوط اصلا ووصفا او
يحتملهما او يحتمل سقوط الوصف دون الاصل او بالعكس فقوله لا يقبل
السقوط اعم من ان لا يقبل اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا وكذا قوله يقبله
اعم ان يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا فقط قوله كالتصديق التصديق هو
الاذعان والقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها اي نسبة الصدق الى المخبر اختيارا
حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن
ذلك تصديقا لانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الى

المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من كيفيات
النفسانية دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا صح
ذلك باعتبار شموله على الاقرار وصرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع
واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية
كما صح الامر بالعلم واليقين ونحوهما وذلك ان نقول ايراد الايمان في نظائر هذا
النوع مشكل لان حسن الايمان عرف بالعقل قبل الامر حتى قلنا بوجوب الاستدلال
على من لم تبلغه الدعوة وهو في بيان الحسن الذي ثبت للمامور به بالامر وعرف
بالعقل وكذا لم يذكره القاضي الامام لكون حسنه بالسمع كما قال الاشعري لكن قوله
لا يقبل السقوط يأباه والجواب انه يحتمل ان يكون حسنه بالسمع لما ذكر في متن البزدوي
ولا نسلم ان قوله ذلك يأباه لانه ليس كل ما يفهم بالسمع قابلا للسقوط بل القابل له
حكم يحتمل الوجود والعدم والايمان ليس كذلك قوله ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا
والمراد بالاصل هو الاعتقاد وبالوصف هو حسن قوله وشرط ما لا يقبل السقوط وصفا
لا اصلا الاقرار فان اصله وهو التكليف بالتلفظ ساقط حالة الاكراه حتى لو تبدل
بضده لم يكن كفرا اذا كان مطمئن القلب بالايمان وهذا لان اللسان ليس معدن
التصديق لكنه دليل على التصديق وجودا وعدما فاذا ابدله بغيره في وقت يمكن من
اظهاره عد كفرا ولو زال تمكنه من الاظهار لم يعد كفرا لان قيام السيف على رأسه
دليل على ان الحامل على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد فاما عند
التمكن فتبديله دليل على تبدل الاعتقاد وهذا مذهب جمهور المحققين الى ان الاقرار
باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء الاحكام حتى ان من
صدق بقلبه ولم يقر بلسانه ومع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن
عندنا في حق احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه فبالعكس
وذهب بعضهم الى انه جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون
كلمة الشهادة من الايمان الا ان كون الاقرار جزءا له شائبة العرضية والتبعية
ففي حالة الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه
مؤمنا عند الله تعالى وفي حالة الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى
يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار قوله وبصفاته احترز بذلك
عمن اقر بوحدانية الله تعالى وانكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة فانه لا يكون
ايمانا معتبرا كذا قالوا وفيه شيء بالنسبة الى المعتزلة فانهم من اهل القبلة وقد ثبت
قال في شرح العقائد وجمع من قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال

مطلب الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان عند المحققين

بخلق

مه بيان خلل

بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين وامثال ذلك مشكل ه
انتهى قوله ويباح فيه اشكال وهو انه ينافي ما بينا في الشرح والمتن من ان المكره
على اجراء كلمة الكفر يستباح له ذلك مع قيام المحرم والحرمة ولا يلزم من سقوط
المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا اعفيت لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذة
عليها والمراد من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة
لا انه يصير مباحا قوله ووصفه وهو الحسن غير ساقط الى قال الشيخ ومتى
احتمل الاقرار السقوط احتمل الحسن السقوط ايضا قال صاحب الكشف وهو مشكل
لان الاقرار لا يسقط في حالة الاقرار الا انه يرى انه لو صبر حتى قتل كان مأجورا فكيف
يكون حسنه ساقطا في هذه الحالة وانما سقط وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنه
لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب على انا لا نسلم ان الوجوب
ساقط بل يستبيح له مع قيام المحرم والوجوب حتى انه لا يلزم من كون العبارة عليه
شهيدا ابقاء حسن الاقرار وسقوط حسنه يلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة
الكفر بل بقي حراما كما كان الا ان الترخص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل
كان شهيدا ابقاء على بقائه ومنه اجراء كلمة الكفر اعلاء ابقاء حسن الاقرار ولا نسلم
ان عدم الوجوب ليس مستلزما لعدم الحسن الثابت في ضمنه لان انتفاء
المتضمن يوجب انتفاء المتضمن كانتفاء الوجوب فانه يستلزم انتفاء الجواز
الذي في ضمنه قوله في المتن والصلوة اي في الاوقات الكاملة قوله يدل على
تعظيم الله تعالى ولهذا قيل انها جمع خصلة من خصال الدين على التعظيم فكانت
نظير الاقرار في جهة الحسن لمعنى في نفسها الا احتمال السقوط الا انها في الدلالة
على الايمان دونه فان الاقرار دليل عليه وجودا وعدما بخلاف الصلوة فان
عدمها ليس دليلا على عدمه واما وجودها فليس دليلا على وجوده مطلقا ه
بل مقيدا بصفة الجماعة حتى ان الكافر لو صلى مع جماعة يحكم بايمانه لا باعتبار
الصلوة وحدها بل بانضمام صفة الجماعة التي مختصة بشريعتنا حتى لو صلى
منفردا لا يحكم باسلامه لعدم اختصاصها بشريعتنا وايضا الاقرار لا يسقط
الا بعذر واحد وهو الاكراه والصلوة باعذار كثيرة كالاغماء والجنون والحيض
والنفاس والمرض المفرط قوله لكنها تقبل السقوط اي لا يقال القابل من شرطه
ان يوجد مع المقبول والصلوة متى سقطت لم تكن موجودة لانا نقول هذا
اذا كان المقبول وجوديا والسقوط ليس كذلك قوله الصلوة في الاوقات
المكروهة فان صفة الحسن ساقطة لان هذه الاوقات ليست بصالحة لله

للتعظيم واصلها وهو التكليف بها غير ساقط وانما لم يجز القضاء في تلك
لنقصانها وما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا الا ان القضاء اسقطه الشارع فيها
عن المكلف وكذا جاز عصر يومه بعينه للنقصان لنقصان سببه ولو كانت
ساقطة لما صحت وانما صحت الغائبة في الارض المغصوبة مع وجود القبح
بالكراهية لان اتصال الوقت بالصلوة فوق اتصال المكان بالمصلي لانه سبب
ونقصان السبب يوجب نقصان المسبب والمكان ظرف ونقصان
الظرف لا يوجب نقصان المظروف على ان الوقت داخل تحت الامر
فنقصانه يمنع الجواز والمكان لم يدخل فلا ينتقض المأمور به بنقصانه قوله
اذ النفس ليست بجانية في صفتها الخ فان قيل لما لم تكن النفس جانية
في صفتها كيف استحقت القهر فالجواب انه وجب قهرها بالمخالفة
هواها وشهواتها لئلا يقع المرء في الهلاك ويفوز بالنعيم السرمدي قال
الله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى كما ان التباعد عن
النار احترازا عن الهلاك واجب وان كانت مجبولة على الاحراق قوله وكذا
حاجة الفقير بخلق الله تعالى قال الله تعالى وانه هو اغنى واقنى اي افقر في قول
قوله فالتحقت هذه العبادات بالحسن لعينه لم يشترط لوجوبها اهلية كاملة
من العقل والبلوغ فانه لما كانت عبادة خالصة يشترط لها الاهلية الكاملة
حتى لا يجب على الصبي والمجنون وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها ذلك
ذلك كالعشر وصدقة الفطر فان قيل الصلوة حسنها بواسطة استحقاق
الحق والامر الاحسن لغيره فيكون حسنها بالغير لا بالعين قلنا لم يرد العلماء
بحسن الفعل لعينه او لغيره حسنه مع قطع النظر عن الاضافات فان ذلك
متعذر وانما ارادوا ان الفعل المضاف اذا صار مأمورا به يستلزم حسنا
لا محالة فذلك يجوز ان يكون باعتبار نفس الفعل المضاف ويجوز ان يكون
لغيره ويكون ذلك الغير هو المنظور للامر لا نفس الفعل فالايمان بالله والصلوة
كل واحد منهما حسن لعينه على معنى ان كل واحد منهما مطلوب لحصول
نفسه لا لغرض آخر والوضوء والجهاد كل واحد منهما مطلوب لحصول لا لنفسه
بل لاداء الصلوة واعلاء الدين واذا عرفت هذا ظهر الفرق بين الصلوة وعبا
دات الثلث فان الصلوة حسنة لذاتها على معنى انها مطلوبة لحصول
لا لتفات للامر في الطلب الى امر آخر بخلاف الزكوة والصوم والحج فان المطلوب
منها امور اخر من دفع حاجة الفقير وقهر النفس وتعظيم الاماكن الشريفة

وقد علم

وقد علم بهذا بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته وقال
قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته ولا قبيحا
كذلك لان ما بالذات لا يختلف قوله فان قلت هب ان حاجة الفقير
وجناية النفس الخ حاصل السؤال ان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس
وزيارة البيت وهي باختيار العبد لان نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف
الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد وح فيكون الصوم والزكوة والحج حسن
لغيره قطعا لان هذه الوسائط ليست بخلق الله تعالى فلا يتجه صيرورتها
في حكم العدم واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة
والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة
وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل
لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست كذلك والناظر في
بعض المحققين بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء
في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الوسائط
هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به بعض المحققين
وح فالسؤال وارد واجيب بان الفقير والبيت انما يستحقان الدفع والز
يارة من قبل الله تعالى لا من قبل العباد والنفس وان كانت بحسب الفطرة
على الخير والشر الا انها للمعاصي اقبل وللشهوات اميل كانها مجبولة لها
فكانت كالمجبولة على المعاصي فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط
اذن اعتبار الحاجة والزيادة وقهر النفس فيصير كل من هذه الاشياء حسنا لعينه
من غير واسطة كالصلوة اما الجواب الذي ذكره الشارح فهو اعتناء في
الجملة وتقريره ان الدفع والقهر اذا جعلا مصدرين للفعل المجهول تعين ان يكون
الفاعل هو الله تعالى لانه الفاعل الحقيقي اي الخالق لجميع افعال العباد فيكونان
بخلق الله تعالى فصار كلا واسطة فيظهر وجه الالحاق واما اذا جعلا مصدرين
للمعلوم فيكون الفاعل هو العبد بحسب الظاهر قوله اي ذلك الغير اما ان لا يتأدى
الخ حاصله ان ذلك الغير اما ان يكون منفصلا عن المأمور به او قائما به فان كان
الاول فلا يتأدى بنفس المأمور به بل يفتقر الى الاتيان به على حدة وان كان الثاني
فيتأدى بنفس المأمور ولا بد ان يكون ذلك الغير حسنا لذاته قطعا للدور
او التسلسل قوله في المتن او يكون حسنا لحسن في شرط هذا هو النوع الثالث
من الحسن لمعنى في غيره وهو القدرة وهو معطوف على قوله لغيره واسم يكون

حسن المامور به لا الغير وانما عطفه على المقسم مع انه من جملة الاقسام لكونه
عاما يشمل القسم وغيره فان قلت كيف يستقيم هذا التقسيم فان القدرة ليست
من اقسام المامور به قلت هذا التقسيم حسن المامور به بحسب الغير وهو انه يقول ما كان
حسنا لغيره لانه اما ان يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المامور به اولا والاول هو القسم الثالث
والثاني لا يخ اما ان يكون ذلك الغير حاصلا بفعل المامور به او بفعل اخر بعده وهو القسم الاول
والثاني **قوله** في المتن بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به يعني ان المامور به
يكون حسنا لحسن في شرطه ايضا بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او بعد ما كان ملحقا
بما حسن لمعنى في نفسه او كان حسنا لمعنى في غيره فيضاف الى حسن المامور به القائم
على اختلاف انواعه حسن ما تعتمد لحسن شرطه فيكون فيه حسنان **قوله** في المتن كالوضوء
للوضوء وكذا ان تقول لا نسلم ان التطهير ليس بحسن في نفسه وان لم يكن عبادة مقصودة
فان الكلام في الحسن لا في العبادة والجواب ان الحسن انما يكون شرعا ولا نسلم ان التطهير
مع قطع النظر عن الصلوة ونحوها حسن شرعا وان كان العقل قد يتصور فيه نوع حسن
فحسنه شرعا للصلوة وهي لا تتأدى به **قوله** ولوجل الاعلاء والدفع مصدر المجهول
اي الكلام فيه ما مر **قوله** فكان الاولى ان يقول في ظاهر لعدم احتمال ان يكون اقامة
الحدود اي ابقاها العبد فتامل **قوله** والقدرة التي يتمكن بها العبد اي هذا النوع يسمى
جامعا لجمعه بين حسنين لانه يصير الحسن لمعنى في نفسه باقسامه الثلثة وحسن
لمعنى في غيره ايضا حسن لمعنى في شرطه فيكون للتصديق حسنان حسن لمعنى في نفسه
وحسن ايضا لمعنى في شرطه وهو القدرة وكذا الصوم والصلوة والزكوة والحج
وللوضوء حسنان حسن لمعنى في غيره وحسن يكون لمعنى في شرطه وكذا الجهاد وما
شاكله **قوله** ولا شك في حسنان تكليف العاجز قبيح انما كانت القدرة حسنة لان بها
ينتفي التكليف بما لا يطاق وهو قبيح وكلما انتفى القبيح به فهو حسن فالقدرة حسنة واعلم
ان ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقايق والجمع بين
الضدين والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان
يكون ممكنا في نفسه لكن لا يكون وقوعه لانتفاء شرطه او وجود مانع كخلق الجسم
فالجمهور على ان التكليف به غير جائز خلافا للاشعري والاتراع في وقوع التكليف
بما علم الله تعالى انه لا يفعلوا اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار هذا ولم
يثبت تصريح الاشعري بتكليف ما لا يطاق بالمعنى الثاني وانما نسب اليه لاصليين
احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة الله تعالى ابتداء وثانيهما ان
القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجيء والتكليف قبل الفعل لا معه لان الشرعا

مطلب عطف شيئ من الاقسام على المقسم لكونه عاما

مصدر المجهول لان ...

مبحث تكليف ما لا يطاق

الفعل متقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو في حال التكليف غير مستطيع
قوله تخصيص الحسن هذا القسم الخ يمكن ان يقال انما لم يذكر المعنى بحسن لغيره اعتمادا على ظهور
فهم لا ذكرناه **قوله** وفي قوله القدرة التي يتمكن بها الخ وذلك لان هذه القدرة هي التي شرط
للتكليف ولا شك انها سابقة على الفعل لان الفعل يستدعي سابقية التكليف
والتكليف يستدعي سابقية القدرة قال بعض الشراح فتعلم من هذا ان القدرة شرط
التكليف لا شرط حسن المامور به فالاولى ان لا تجعل من القسم الثالث بل تذكر ابتداء
على حدة كما فعله الامام ابو زيد الدبوسي وغيره **قوله** اعلم ان القدرة على نوعين الخ
لم يذكر الشارح النوع الثاني وكانه تركه استغناء بما ياتي في المتن وكان المناسب ذكر
هذا والتحقيق الخ عند قوله والشرط توهمه **قوله** في مع الفعل ولا يجوز ان يكون
قبله اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة
القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده
وان اريد القوة المجتمعة بجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت
متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع
تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليها فالتقدم الذاتي لا ينافي
المقارنة الزمانية كحركة الاصبع مع حركة الخاتم **قوله** لان الفعل بدونها ممتنع لانه غير
مقدور عليه بدونها **قوله** فلنا لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة
اي كون القدرة المستجمعة لجميع الشرائط وجدت فما لم يباشر لم يكلف
لعدم القدرة فيلزم ان لا يعصى وهو محال واجيب ايضا بطريق المعارضة بان
الفعل عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب
لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك **قوله** والتحقيق الى التحقيق كون القدرة
المقارنة ليست شرطا للتكليف للزوم المحال بل قدرة غيرها ولا يلزم ما ذكره
السائل وحاصله ان التكليف يستدعي مطلق القدرة كما يأتي وبهذا التحقيق
يندفع ما يقال من ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف
الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تحصيلا لتحصيل
الحاصل **قوله** مكلف بايقاع الفعل في المستقبل وهذا وجوب للاداء بخلاف نفس
الوجوب فان القدرة ليست شرطا فيه فان قيل يعني ان الوجوب لا ينفك عن
التكليف اذ لا يتصور بدونه للامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف
ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بان التكليف طلب ايقاع الفعل
ونفس الوجوب لزوم وقوع الفعل ووجوب الاداء ولزوم ايقاعه وقد

والجماعة في الجمعة بخلاف الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة فانها شروطها
دوام يشترط بقاؤها لبقاء الواجب قوله قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون
العلة اما اذا لم يمكن بان يكون للعلة خصوصية فبقاء العلة شرط لبقاء الحكم وههنا
كذلك لان اليسر لا يثبت بدونها فلهذا اشترط بقاؤها دون الممكنة وان
كان نظام النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان
ويتصور بدون اليسر فان قلت القدرة عرض وهو لا يبقى زمانين كيف
يتحقق دوامها قلنا المراد بدوام القدرة تجدد امثالها لا بقاء عينها قوله
كالرمل في الحج والحق ان الحكم يزول عند زوال العلة لان الحكم ملزوم لوجود
العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال وزوال علة الرمل في الطواف
مع بقائه ممنوع فان النبي عليه الصلوة والسلام رمل في حجة الوداع تذكيرا
لنعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها وقد امرنا بتذكير النعمة في مواضع من كتاب
الله تعالى ويجوز ان يثبت الحكم بعلل متبادلة فحين غلبت المشركين كان
علة الرمل ايهام المشركين قوة المؤمنين وعند زوال ذلك كان علة تذكر نعمة
الامن كما ان علة الرق في الاصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار علته
حكم الشرع برقه وان اسلم واورد بقاء الملك بعد زوال البيع والهبة
وغير ذلك واجيب بمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت قائمة كالجواهر
قوله لو كان دوامها شرطا لما وجب الزكوة في الباقي لان كمال النصاب
علة للوجوب فكما لا تجب الزكوة ببعض النصاب ابتداء لا تجب ببعضه
بقاء واللازم باطل لان كل جزء يبقى بقسطه وتحقيق الجواب الفرق بين الابتداء
والبقاء لان اشتراط النصاب في الابتداء ليتمكن من الاغناء لا التيسير لان
فاصل النصاب بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط دوامه
لبقاء الواجب قوله بل شرط في الابتداء للتمكن جواب سؤال تقديره اذا كان
النصاب ليس بشرط لليسر لكان ينبغي ان لا يشترط كمال النصاب
المضروب عليه بالخط الاحمر من قوله لانه ليس بشرط لليسر الخ فهو
كالعشر صحيح ثابت والضرب في غير محله في الابتداء فاجاب بقوله
انما شرط للتمكن من الاغناء الخ واعترض بان الاغناء الواجب تمليك
ما يدفع به حاجة الفقير للاغناء الشرعي وذلك لا يتوقف على كمال
النصاب واجيب بان الاغناء الحسن لا يتحقق من غير الغني لان الزكوة
وجبت لدفع حاجة الفقير للاحواج المؤدي اي المزكي وذلك الغني

بحث شريف تحقيق

حل لطيف

بلا احواج

بلا احواج ورد بان حسن الاغناء لا يتوقف على الغنى الشرعي فانه مدح اقواما
على الايثار مع مساس حاجتهم بقوله تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم
خصاصة واجيب بان بناء الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر
عدم الصبر على الشدة فثبت ان للغنى لا بد منه وهو بكثرة المال وليس للكثرة
حد توقف به فقدره الشرع بحد واحد وهو ملك النصاب من غير ان يعقل
معناه لان مقادير الشرع لا يدرك معناها وذلك الحد شرط لنفس الوجوب
قوله الى اغناء الفقير عن المسئلة يعني لقوله عليه الصلوة والسلام اغنوهم
عن المسئلة في مثل هذا اليوم فان قلت هذا الحديث ورد في صدقة الفطر
فما وجه الاستدلال به في وجوب الزكوة فالجواب ان الحكم ثبت في الزكوة
بالدلالة فان الاغناء اذا وجب في صدقة الفطر لدفع حاجة الفقير مع قصور
صفة الغنى فيها فلان يجب في الزكوة هذا الغنى مع كمال صفة الغنى اولى وقوله
في مثل هذا اليوم متعلق بالاغناء لا بالمسئلة والمثل زايد وفائدته التعميم
في الحكم هذا ولنا اشتراط الغنى في الزكوة قلنا بطل وجوبها بالدين المقترن بوجوبها
لا بالدين اللاحق بعد الوجوب فافهم قوله فقدره الشارع بملك النصاب فكان النصاب
شرطا للوجوب لا لليسر بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط
بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب
لا يتكرر في واجب واحد فلا يشترط لبقائه شرطه وكان ينبغي ان لا يسقط الزكوة
بهلاكه وانما سقطت بفوات النماء الذي تعلق اليسر به لا لفوات النصاب
فاذا هلك بعضه يبقى بقسط الباقي لبقاء النماء في ذلك القدر قوله والواجب
اذا وجب بصفة اليسر الخ ولك ان تقول ينتقض هذا بالقدرة الممكنة لان
الواجب هناك تعلق بالممكنة ولم يشترط دوامها لدوام الواجب والجواب ان
الواجب متى تعلق بالممكنة وحصل التمكن في الدوام لم يشترط استدامتها ولئن
سلمنا فنقول لو شرط الدوام في الممكنة لكانت ميسرة فلم يبق فرق بينهما
وهو خلاف الاجماع فلهذه الضرورة تركنا ذلك الاصل فما ثبت بالضرورة لا يتعدى فيما ثبت
بغيرها قوله لانه لو استهلك المال لا يسقط الخ وهذا بخلاف الكفارة فانها تسقط باستهلاك
المال كالهلاك وان وجبت بقدرة ميسرة والفرق ان المال في الكفارة غير متعين
ولم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير فكان الهلاك والاستهلاك سواء بخلاف الزكوة
فان المال لما كان متعينا كان الاستهلاك تعديا في محل مشغول بحق الغير فوجب
الضمان ولما لم يتعين المال في الكفارة لم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير فوجب

مطلب لفظ المثل زايد وفائدته التعميم في الحكم ٥

والالزمالآفة السماوية لتاعنه السماوية التي مكن الاحتراز عنه كاكل الدواة والسباع ونحوها لا يسقط الخراج على الاصح قوله حتى لو كان بطريق الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض الى آخر السنة لا يسقط الخراج الاينبغي ان الحكم في زراعته وقد حصل قوله حتى لا يسقط هذه الآفة قبلها وما تقدم من قوله حتى يجب على التقليل على التي استوت بعض الفقهاء لانها تفيد فائدة فادة التنبيه قوله وفي هذا اردلان زعم الى بيان ان آخره وحيا بقدرة ميسرة سقط بلا كلام والالازم باطل فالملزوم مثله فعرفنا انها وجبا بقدرة ممكنة فقال ان لانم مطبوع فقال المحل رد الى الراجح ولا يخفى ان التعلق العبارة ولكنه ماخوذ من كلامه بالقوة باعتبار التفريع وحاصل الخراج والزكاة والنصاب ليساكالاول والعكس بالايسر لكنا الخراج قبيل الممكنة دون الميسرة نح

تساوى الهلاك وانا قلنا ان المال غير معين لانها وجبت في الذمة فاي مال وجد وبعد الحنث حصلت به ولو قدر على المال بعد العجز عنه والانتقال الى الصوم بان ذلك القدرة في آخر جزء من ايام الصوم يلزمه التكفير بالمال وينقلب الصوم نفلا بخلاف الزكوة فانه لو وجد المال بعد الهلاك لا يلزمه الزكوة قوله لانه ليس من جنس الخارج يعني اعتبر الفقهاء التقدير بالتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فامكن اعتبار النماء التقديري بالتمكن فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق المقاتلة من الخراج الموظف اما في خراج المقاسمة كالعشر قوله بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة والمراد بالآفة الحر الشديد والبرد الشديد او الجراد والامطار الكثيرة المغرقة وغير ذلك من الافات العارضة للزرع واصطلام الزرع المراد به الاخرة لا يسقط الاخرة قيد بالاصطلام وهو ذهاب الكل لانه لو ذهب بعضه قال محمد رحمه الله ان بقي مقدار الخراج يجب الخراج وان بقي اقل منه يجب نصفه قال مشايخنا والصواب ان ينظر اولا الى ما انفق الرجل ثم ينظر الى الخارج فيحسب ما انفق اولا من الخارج فان فضل شيء اخذ منه على نحو ما بينا قوله فان قلت هذا لا يجعل الخراج والراحلة من قبيل القدرة الممكنة يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب لانها قوله قلنا لا تناقض اه فكانه اخذ الآلات بالمقصود لعم من ان يكون جوارح او غيرها قوله وكذا النصاب في هذا الشروع في بيان ان صدقة الفطر وجبت بقدرة ممكنة لا ميسرة قوله وهل يثبت صفة الجواز اه اعلم ان الفعل كما يوصف بالقوة والبطلان يوصف بالاجزاء وعدمه فيقال هذا الفعل مجزئ وغير مجزئ ووجه ايراده هنا كونه في بيان حكم المأمور به وحسنه لان الاجزاء من لوازم الحسن قوله اذا اتى به لان الصفة الحقيقية انما تتحقق اذا تحقق الموصوف قوله قال بعض المتكلمين اي من المعتزلة اعلم ان للاجزاء تفسيرين احدهما للمتكلمين وهو ان يكفي الاتيان في سقوط التعبد به وذلك بان يتحقق عنه الموانع ويجتمع فيه الشرائط والثاني للفقهاء انه اسقاط القضاء واستلزام الامر حصول الاجزاء بالمعنى الاول بلا خلاف والخلاف انما هو في اسقاط القضاء فقال الفقهاء الامر يدل على الاسقاط عند الاتيان بالمأمور به فقال ابو هاشم وعبد الجبار واتباعهما من المعتزلة لا يدل بل يجوز عدم وجوب القضاء مستفادا من الاصل هكذا حرره بعض المحققين وهذا الخلاف يقتضي ان لا خلاف في براءة الذمة عند الاتيان بالمأمور به انما الخلاف في ان البراءة مستفادة من الامر كما هو قول الفقهاء او من الاصل كما هو قول المعتزلة وهذا التحرير مستفاد من كلام المصنف في التقرير والشرح حيث قال عند المعتزلة لا يجب

[illegible] ح

الابدليل

الا بدليل زائد وراء الامر والدليل سكوت الشارع عن القضاء فانه لما لم يوجب القضاء دل ذلك على الجواز قوله مستدلين الخ وهو ان من صلى عند ضيق الوقت ظانا انه على طهارة كان مأمورا باداء الصلوة ولم تجز صلوته ويجب عليه القضاء فدل على ان الاتيان بالمأمور به لا يدل على الجواز ولا سقوط القضاء ولان النهي عن الفعل الشرعي لا يدل على الفساد ولذا الوصلي في الارض المغصوبة تجزيه واذا كان النهي لا يدل على الفساد فالامر لا يدل على الجواز قوله وكان النزاع بينهم لفظي الخ يعني ان الاتيان بالمأمور به يحصل الاجزاء بلا خلاف وكذا سقوط القضاء والتحقيق ما ذكره بعض المحققين ولا يخفى ان التفسير من الذي ذكرهما الشارح للفريقين عكس ما ذكره بعض المحققين من التفسيرين لهما وما ذكره الشارح ذكره غيره ايضا فيمكن ان ينقل عن كل من الفريقين تفسيران فتأمل قوله وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الاتيان بالمأمور به كما وجب وسقوط القضاء مبني عليه فان اتى به كما وجب سقط والا لا قوله فلو لم يثبت الجواز عند اتيانه الى المأمور به يلزم تكليف ما لا يطاق وهو محال بيان الملازمة ان التكليف متعلق باتيان المأمور به على وجه الصحة اليس في وسعه الاتيان به كما وجب اعني كونه مشتملا على شرائطه واركانه فلو لم يحصل الخروج يلزم تكليف ما لا يطاق قوله والجواب عن استدلالهم حاصله ان الثابت بالامر قبل الافساد وجوب اداء الافعال بصفة الصحة والثابت بعده هو وجوب التحلل عن الاحرام بطريقه وهو امر آخر سوى الاول فلا يكون في شيء مما نحن فيه واما وجوب القضاء على الظان فممنوع لان من كان عنده انه على طهارة فصلى جازت صلوته لا نص عليه محمد رحمه الله في كتاب التحري حيث قال فيما اذا توضأ بالنجس صلوته جائزة ما لم يعلم فاذا علم عاد والاعادة لتبدل الحال لا يكون تكرارا لان التكليف بحسب الوسع والنهي عن العبادة في الارض المغصوبة متعلق بشغل الارض وهو ليس بصلوة ولا داخل فيها ولا وصف لها فلهذا لا تفسد قوله واذا اتمه فاسدا الخ عن هذا الامر يعني الذي هو التحلل عن الاحرام والتحلل عن الاحرام ثبت بدليل منفصل وهو امره عليه السلام بالمضي فيها افسده ولا بالامر الاول وكلامنا في الاتيان بالمأمور به بالامر الاول قوله وبينهما تناف فيه نظر لانه لا يلزم من نفي احد المتنافيين نفي الآخر فكيف يلزم من نفي الوجوب نفي الجواز اللهم الا ان يقال هذا دليل الزامي لا تحقيقي على انا نقول المنافي للوجوب هو الجواز المطلق لا المقيد بالمنع من الترك وهو محل النزاع وهذا غير مناف لانه جواز خاص

حل شبهة

عن الصلوة نح

فينعدم بانعدام قيده لان الفصل علة للجنس وانتفاء العلة يوجب انتفاء المعلول قوله لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع بيان ذلك ان النوع فيه حصة من الجنس فاذا عدم النوع ينعدم تلك الحصة ضرورة انعدام اجزاء المركب بانعدامه كالانسان فانه نوع من الحيوان ففيه حصة من الجنس هي الحيوانية الخاصة المقيدة بالناطقية فاذا عدم الانسان ينعدم تلك الحصة اذا عرفت ذلك فينعدم الجواز بانعدام الوجوب لان الوجوب نوع والجواز جنس ففي الوجوب حصة خاصة من الجنس وهي جواز مقيد بعدم الترك فاذا عدم النوع ينعدم تلك الحصة واما عدم انتفاء العام بانتفاء الخاص فمسلم فيما وراء حصة ذلك الخاص من عامه وليس ذلك محل النزاع واما بالنظر الى تلك الحصة فممنوع وهو محل النزاع فحينئذ كان الجواز بعد انتفاء الوجوب كان حكما شرعيا ثابتا بدليل شرعي منفصل عن دليل الوجوب قوله وفائدة الخلاف تظهر في قوله عليه السلام الحديث رواه النطر اني من حديث ام سلمة رض لكن هذا الحديث لا يحتاج لظهور ثمرة الخلاف لورود الاحاديث الصحاح المقتضية لتقدم الحنث على الكفارة ايضا كما اخرج مسلم من حديث ابي هريرة رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وفي المتفق عليه عن عبد الرحمن بن سمرة رض نحوه ولفظه فأت الذي هو خير وكفر عن يمينك وقد اختلف الرواة في حديثي ابي هريرة وعبد الرحمن بن سمرة فمنهم من قدم الحنث على الكفارة ومنهم من عكس ورواه مسلم من وجهين من حديث عدي بن ابي حاتم ووقع عند مسلم في حديث ابي موسى وعدي بن ابي حاتم بغير ذلك للكفارة ولكن قال ابو داود والاحاديث كلها فيها وليكفر الا ما لا يعبأ به لان ثبوت النسخ فرع ثبوت المنسوخ ولم يكن وجوب التقديم مشروعا فيها عند الظهارة فيكون محلا للنسخ واذا فات محل النسخ بطلت دعوى الاجماع لا يقال بل على ان وجوب التقديم كان مشروعا لما اخرجه ابن ابي شيبة عن ابن عمر وسلمان وابي الدرداء رض انهم كانوا يكفرون قبل الحنث الا فعل الصحابي رض وان كان حجة عندنا لا يدل على ان فعل من عداه كان كفعله ولئن كان فغايته ما ثبت به جواز الفعل لا وجوبه واما فرضية الوجوب فتقدير زائد لا يثبت بدليل يخصه فلا فائدة لاظهار ثمرة الخلاف نحو مسئلة صوم يوم عاشوراء حتى نسخ وجوبه مع جواز فعله تطوعا

الظهار ع

يجوز

يكون الجواز بعد الوجوب ثابتا بمقتضى الامر المنسوخ وجوب موجبه عندنا يكون ثابتا بدليل الاباحة الاصلية ان لم يكن له دليل يخصه قوله منسوخ بالاجماع يعني كونه منسوخا مجمع عليه لان الاجماع ناسخ الا ان ذلك لا يستقيم قوله الامر نوعان ما تقدم كان في تقسيم المأمور به باعتبار احوال قائمة بنفسه وهذا الامر نوعان شروع في التقسيم باعتبار امر غير قائم وهو الوقت فتقدير الكلام ما يثبت بالامر وهو المأمور به لان الاطلاق والتقييد وصفان للمأمور به لا للامر قوله مطلق عن الوقت اي المراد بالمطلق ما لا يتعلق بوقت محدود تعلقا لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار والمطلق بخلافه وان كان واقعا في وقت بالضرورة كالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء صوم رمضان قوله وهو على التراخي اي عند اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي والمتكلمين وبه قال ابو يوسف فيما نقله عنه ابو سهل الزجاجي وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله تع قيل هو الصحيح قوله خلافا للكرخي وبعض اصحاب الشافعي وعامة اصحاب الحديث وبعض المعتزلة وبه قال محمد بن الحسن فيما ذكره ابو سهل الزجاجي ايضا وقيل انه لا يدل على ولا على التراخي وانما يدل على القدر المشترك فلا يثبت كل منهما الا بقرينة وبه قال الفخر الرازي واختاره بعضهم وقد اتفقت كلمتهم على ان معنى الفور هو امتثال الامر عقيب وروده بحيث يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان واختلف في معنى التراخي فذهب الجمهور الى ان الاتيان به متأخرا عن ذلك الوقت بحيث يجوز التأخير ولا يجب وذهب صدر الشريعة الى انه عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فيكون التراخي عنده اعم من الفور وغيره قوله والذي اتى به يسقط عنه اي لا خصوص لذلك بمذهب الفور لانه مشترك بينه وبين التراخي وعدمها وشرط الشيء والاختصاص قوله ان الامر وضع لطلب الفعل باجماع اهل اللغة وخصوص الوقت خارج عن موضوعه لان ثبوته فيضرورة حصول الفعل فيستوي فيه كل الازمنة ويصير كالوقيل افعل في اي زمن شئت فلو حملناه على الفور لصار مقتضاه كالوقيل افعل الساعة ولا يخفى ما بينهما من التناقض وعود المحمول على الموضوع بالنقض قيل فيه نظر اذ لا نسلم ما ذكر لانه لو لم يكن افعل الساعة بيانا لتغييره وهو ممنوع وايضا لهم ان يقولوا انما يكون للفور اذا لم يقترن به شيء من القيود لا مطلقا فلم يكن عند التقييد بغير الفور حتى يلزم التنافي

مطلب الامر المطلق على التراخي ٥

اي الفور والتراخي ٥

لان فعل جعل للابتداء من ازمان ٥

ويمكن ان يقال لو كان نحو افعل الساعة بيان تقرير لنفي علا طلاقه كما كان قبل التقييد اذ ليس بيان التقرير الا تاكيد السابق بالاحق وانعقاد الاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد بما يكذبه فلا يكون تقريرا بل تغييرا قوله واما قوله فتأخيره نقض لوجوبه فممنوع بل هو مصادرة على المطلوب وكذا قوله لانه يقتضي الوجوب في اول اوقات الامكان لانه انما لزم على تقدير الوجوب على الفور كالواجب المضيق وهو عين النزاع اما الموسع فيجوز تأخيره وما نحن فيه من الموسع لان المكلف بالفعل في الزمن الثاني والثالث وما بعده الى آخر العمر يكون مؤديا لا قاضيا من غير حرج وانما يأثم بالتأخير ان مات من غير اتيان له بالاتفاق قوله ولهذا اي لكونه مجرد التأخير لا يكون تفويتا لو ظن انه لا يعيش وآخر يأثم بالتفويت قوله والموت فجاءة نادر جواب سؤال بان يقال ينبغي ان لا يجوز التأخير لاحتمال الموت فجاءة قوله والفوات مضاف الى صنع الله تعالى فيما اذا أخر عن ظن ولا يلزم اضاعة الوجوب لان اثر الواجبية بالنسبة الى فعل العبد بترك التفويت عند زمانه استحقاق العقاب ولم يفوت شيئا بل فات بصنع الله تعالى فجعل الوقت سببا للوجوب المؤدي عنهما بسبب الاثم الا ان يقال لما كان وجوب الاداء عبارة عن طلب تفريغ الذمة عن ذلك الواجب الثابت بالسبب كان سببا لوجوب الاداء وفيه كلام قوله ومقيد به المقيد بالوقت ثلثة انواع لان الوقت اما موسع او مضيق او مشكوك والموسع يسمى ظرفا والمضيق معيارا والمشكوك مشكلا قوله اذ لا تحقق للاداء بدون الوقت هذا دليل على شرطية الوقت للاداء ولك ان تقول كما ان المشروط لا يتحقق بدون الشرط كذلك المسبب لا يتحقق بدون السبب فلا يتم هذا الاستدلال على جهة الشرطية والجواب ان سببية الوقت للاداء منتفية لان الوقت سبب لنفس الوجوب كما ان سبب الوجوب الخطاب وسبب الاداء مباشرة العبد للفعل في الوقت وسبب المؤدي المؤدي والاصل فيه فوات الشرط بفوات الشرط بخلاف المسبب فانه قد يثبت باسباب متبادلة فلا يلزم من عدم السبب عدم المسبب ويلزم من عدم الشرط عدم المشروط بقي ههنا ان الشرط يقتضي التقدم على المشروط ولا يمكن ذلك هنا ويمكن ان يجاب بان المراد بالشرط هنا ان يجعل الواجب موصوفا بالاداء فلا بد من مقارنته للمشروط فالظرفية لازمت للشرطية هنا وبعضهم جعل الجزء الاول شرطا حتى يصح التقدم وفيه كلام

بيان قوله وللقائل ان يقول الخ قال بعض محشي هذا الاعتراض غير وارد بل هو خارج عن حيز الاعتدال اذ الايجاب شان السبب لا الشرط وليس معنى قولهم لا يتحقق بدون الوقت الا عدم صحة الوجود عند عدم الوقت فيحمل الى ان الوقت انما كان شرطا بمعنى ان الاداء يتوقف صحة وجودها عليه وهو غير داخل في مفهومها فمعنى كلامهم هو عين الاداء والقول وما ذكره الشارح من تعريف الشرط انما هو الشرط كدخول الدار فانه يلزم من وجوده الوجود ولا يوجب العدم عند العدم بل عدم الحكم يبقى على العدم الاصلي كما سيأتي والكلام في الشرط الشرعي وهو لا يوجب الوجود عند الوجود فكان الاولى ان لا يذكر هنا فانه غير مناسب للمقام ولكنه يقع فيه غيره في هذا المقام ظنا منه انه مناسب ووارد كما ظن ذلك الغير قوله والاولى ان يستدل الخ هذا ليس جوابا عن السؤال بل جواب على اسلوب آخر وهو ان يقال ان الشرط لا يوجب الوجود عند الوجود حيث يوجد الوقت والاداء فقال والاولى الخ والحاصل ان المراد من قولهم الوقت شرط للاداء اي شرط صحة الاداء يعني اذا وجد الوقت وجدت صحة الاداء عند وجود الاداء واما في صورة الفوات فكان ينبغي ان لا يفوت الاداء لان انتفاء الشرط لا يستلزم انتفاء المشروط مع انه ليس كذلك هنا فتامل قوله اذ يختلف باختلاف الوقت صحة لكمال الاداء والنقصان فان الوقت ان كان كاملا فالاداء كامل وان كان ناقصا فناقص وفيه نظر فان هذا انما يناسب الاستدلال على سببية الوقت للوجوب لا على شرطيته للاداء فان المؤثر في كمال الاداء ونقصه كمال السبب ونقصه بخلاف المشروط فانه لا يختلف باختلاف شرطه كما ان كمال الاداء ونقصه قد يتبع الظرف كما في صوم يوم النحر ويمكن ان يجاب بان عدم الاختلاف للمشروط باختلاف الشرط ممنوع فان المشروط قد يتبع الشرط كالصلوة بالنسبة الى الطهارة والاثم الشديد للسقوط الشديد عند شدة قتله وعلامه وشناعة ايضا وذلك ترتيبا قوله فحال فيه شيء لان الظرفية يقتضي المقارنة والشرطية يقتضي التقدم فكيف يكون الظرف شرطا الا ان قلنا لتعلق صحة الصلوة بما كان الوقت ظرفا وشرطا لان الجزء الاول شرط على الوقت ظرف قوله والسبب شرطا لا يوجد بدون هذا الظرف ما حصله ان الشرطية للسبب لازمة بين الظرفية ليكتفي بها عنهما غاية الامر انه قد استفاد الشرطية من الظرفية لكن هنا بالنسبة الى المؤدي ليس كذلك لجواز الاتيان بالصلوة في وقت آخر على ان الظرفية باعتبار المؤدي واما

الهيئة والشرطية باعتبار الاداء فلا يلزم منه كون الشيء ظرف الشيء كونه شرطا
للاداء قوله اي الوجوب المؤدي للاداء الا ان تقول لنفس الوجوب لان سببية
الوقت انما هي لنفس الوجوب الذي هو شغل الذمة بالواجب اما وجوب
الاداء الذي هو طلب تفريغ الذمة بالفعل الخارجي المطابق لتلك الجهة
الذهنية فثابت بالخطاب عند ضيق الوقت فجعل الوقت سببا لوجوب
المؤدي غير مناسب للأهم الا ان يقال لما كان وجوب الاداء عبارة عن
طلب تفريغ الذمة عن ذلك الواجب الثابت بالسبب كان سببا لوجوب
المؤدي وفيه كلام قوله بدليل ان المؤدي يفسد قبل الوقت وهذا علامة
كونه سببا اذ تعجيل الشيء قبل انعقاد سببه لا يجوز ولك ان تقول هذا
الدليل لا يطابق المدعى لان المطلوب سببية الوقت لنفس الوجوب لا الوجوب
المؤدي فتامله قوله الحول ليس بشرط للوجوب لان شرط الوجوب العقل
والبلوغ والاسلام والحرية وملك النصاب حولي فارغ عن الدين وحاجته
الاصلية نام وفي تقديم قوله وللاداء لان شرط الاداء ثبت مغايرته للاداء
او القول ما وجب او التصرف بالكل قوله فلا يتصور تقدمه اي وجوب الاداء
عليه اي على الحول لان الخطاب بالاداء انما يتوجه عند حولان الحول فلا يتصور
تقديمه عليه وانما يتصور التقديم على الشرط لو كان حولان الحول شرطا للاداء وهو
ممنوع وان صح تقديم الصلوة الزكوة على الحول لانه تعجيل بعد وجوب السبب
وهو ملك النصاب وذلك جائز قوله بخلاف وقت الصلوة الى ما تبين ان
بطلان تقديم المشروط ضروري ولكن ما ذكره في تقديم الزكوة على الحول ضرور
ممنوع لانه ليس شرطا للاداء قال وهذا بخلاف الوقت للصلوة فانه شرط
للاداء فيجوز ان يكون بطلان التقديم باعتبار شرطيته لا سببيته فلا تثبت
سببية الوقت ببطلان تقديم الصلوة على الوقت لاحتمال البطلان
باعتبار الشرطية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا انه للاداء ترجيح جانب
السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة
قوله وهي تم كالشرى وفي التوضيح لاشكال الوارد على الجواب ثم يجعل
الوجوب بالكلية قوله جواز ان يثبت بالمسببات شتى بعضها الى التقدم ثم يبطل
امارة السببية فيجعل بعضهم سببا كلحم قوله اولان الوجوب دليل آخر على
كون الوقت سببا قوله لان الوقت اذا كان كاملا يجب نفس الوجوب
كاملا وان كان ناقصا فناقص كالعصر يستانف في وقت الاحمرار

مطلب الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء

والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون
باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة للسببية فيحمل عليه
ما لم يصرف عنه دليل بقي شيء وهو ان هذا الدليل انما يستقيم على قول من جعل
الوقت ناقصا اما من لم يجعله كذلك فلا على ان الاختلاف هنا لا يتأتى
باعتبار الظرفية لان الوقت سبب لنفس الوجوب الذي هو وصف في الذمة
مدرك بالعقل منفك عن المؤدي وهو الموجود الخارجي المدرك بالحس المطابق
لتلك الحقيقة المعقولة المغاير لها حتى لو تبدل بالعدم لم تتبدل وهذا
هو المظروف واذا لم يكن نفس الوجوب مظروفا فاظهر ان اختلافه باختلاف
الوقت لكونه سببا له وكذا لا يتأتى الاختلاف باختلاف الشرطية لان
الوقت ليس شرطا لنفس الوجوب الذي هو المدعى بل شرط الاداء و
اختلاف الاداء بناء على اختلاف وجوب الاداء المبني على اختلاف نفس الوجوب
ومع لا به وصوم النفل فان الوقت ثمة ظرف للصوم ونفس الوجوب ليس مظروفا
للوقت حتى يكون نقصه وكماله باعتبار نقص الظرف وكماله قوله ولقائل
ان يقول المتغير هو المؤدي او الاداء والمدعى سببية نفس الوجوب
اي سببية الوقت لنفس الوجوب فيه شيء لانه قد قال قبل هذا ان المؤدي
لا يختلف باختلاف الوقت انما هو صفة الاداء فكان الاولى ان يقول
المتغير هو الاداء وسببية للاستطاعة لا الوقت والمدعى سببيته لنفس
الوجوب فالدليل لا يطابق المدعى وقد يجاب بان المراد هنا اختلاف الاداء
اختلاف الواجب في الذمة فانه يجب كاملا وناقصا بكمال الوقت ونقصانه
والاداء ليس الا تسليم ذلك الواجب الذي يثبت في الذمة فيختلف ايضا
باختلاف الواجب وذلك لان السببية لا تتعين الا باتصال الاداء بجزء
من الوقت كما سيأتي فلا اتصل الاداء بجزء ناقص كان ذلك الجزء سببا
لنفس الوجوب فيشتغل الذمة بالواجب بصفة النقصان والاداء تسليم
ما في الذمة فيختلف باختلافه قوله والاولى ان يقال ان نفس الوجوب يتجدد
بتجدد الوقت وذا يدل على السببية لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار
علة للدائر وانت قد عرفت ان المدعى يثبت بالدليل الاول فلا حاجة الى هذا الاولى
فقال بعض المحققين من اشياخي وهذه الامارات وان لم يفد كل منها غير الظن
بالسببية لقيام الاحتمال فيه الا ان المجموع يفيد القطع لان الظن يتزايد بكثرة الا
مارات الى ان يبلغ حد القطع ولا تناقض في ذلك بان كثرة الامارات انما تفيد

المختلف

القطع اذا بلغت حد التواتر وذلك انما يكون فى المحسوسات لان الوجدان قاض بان لكثرة طرق الظن اثراً فى تزايده الى حد القطع واعتبره بالمتواتر فان مدار القطع انما هو كثرة العلامات ولا شك فى كثرة العلامات فيما نحن فيه على ان علامات كل شئ بحسبها فلا يقضى بحسب على غيره فتأمل قوله

تحقيق لطيف

قلت السبب فى الحقيقة ترادف النعم الى آخره حاصله ان الاوقات ليست باسباب حقيقة بل السبب تتابع النعم على العباد فيها وذلك يصلح سبباً لوجوب الشكر شرعاً وعقلاً لكن ترادف النعم لما كان فى الاوقات جعلت الاوقات سبباً للعبادات التى هى شكر النعم تيسيراً واقيمت مقام النعم كذا ذكره ابو اليسر وللقائل ان يقول اقامة الشئ مقام غيره بطريقين اما باقامة السبب الداعى مقام المدعو مثل السفر والنوم واما ان يقام الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة على ما سيجئ واقامة الاوقات مقام النعم ليست منهما والاولى ان يقال فيه لكم لا مناسبة بين الاوقات ووجوب العبادات عرف بالبديهة او بالدليل فان قيل بالبديهة فهو مكابرة وان قيل بالدليل فاين الدليل غاية ما فى الباب انكم لا تعقلون المناسبة بينهما وعدم عقلها لا يدل على عدمها فى نفس الامر فان الشرع جعلها سبباً قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فكانت المناسبة موجودة فى نفس الامر معلومة له تعالى غير معلومة لنا كذا افاده بعض مشايخنا قوله

جعل الدلوك سبباً لاقامة الصلوة

سبب حقيقى هو الايجاب القديم له تعالى هذا ينافى ما تقدم من ان السبب فى الحقيقة ترادف النعم الخ وايضاً اذا كان سبب نفس الوجوب هو ايجاب الله تعالى وايجابه طلب الاداء لان ايجابه لا يثبت فى حقنا الا بالخطاب فيثبت به وجوب الاداء وهو خلاف الفرض لان الوجوب الثابت فى الذمة غير طلب الاداء ويمكن ان يجاب عن الاول بانه لا منافاة بين كون ترادف النعم سبباً وايجاب الله تعالى لان ايجابه لا ينفك عن الوقت القائم مقام النعم فيكون الحكم بايجابه تعالى عند الوقت تخييراً وعن الثانى بان المراد بالايجاب ليس هو الطلب بل شغل الذمة بالواجب على سبيل التخيير اصطلاحاً ثم بالخطاب يثبت الوجوب المضيق المطابق لذلك الواجب الذى فى الذمة قوله وسبيه نظام كلام الخ على ذلك قد وضح بهذا الفرق ان وجوب الاداء متراخ الى زمان الخطاب عند ضيق الوقت ان لم يؤد قبله وان نفس الوجوب مضاف الى الوقت ليفيد صحة الاداء فى اى جزء شاء ويخرج به عن العهدة ولو لم يخاطب لما ثبت الفرق

بينهما

بينهما اذ الواجب بالخطاب غير ما وجب بالسبب توقف ذلك على غير قيام الدليل وقد انعقد الاجماع على وجوب القضاء على النائم اذا انتبه بعد الوقت مع ان الخطاب ساقط عنه والقضاء يقتضى سابقية الوجوب فلم يكن بد من اضافة الوجوب الى امر آخر غير الخطاب وهو الوقت الذى جعل الشارع سبباً كما دلت عليه الدلائل الشرعية وانما اضيف وجوب الاداء الى الخطاب لانهم اتفقوا على ان الامر بالاداء متوقف يضاف الى الاداء فى الوقت فلا بد من شئ آخر غير نفس الوجوب يضاف الى الخطاب وهو وجوب الاداء لئلا يخلو عن الفائدة قوله ذهب الشافعى الى انه لا فرق بينه اى وجوب الاداء وبين نفس الوجوب وكذا ذهب بعض الحنفية الى عدم الفرق بينهما فى العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق بالمعين بالغ فى رده وانكاره وادعى ان مستحالته غنية عن البيان قوله فان لزوم المال فى الذمة هو الواجب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء والاول يثبت بملك النصاب والثانى بالخطاب بعد حولان الحول قوله فالواجب هو المال فيه تسامح والاولى ان يقول الواجب هو ايتاء جزء من المال النصاب الى الفقير لان هذا حقيقة الزكوة وهو الواجب علينا بالنص وهو قوله تعالى وآتوا الزكوة قوله والاداء فعل ذلك الى التسليم الى من له الحق قوله وذهب المحققون اى من مشايخنا الى الفرق بينهما فى الواجب البدنى ايضاً الحاصل ان نفس الوجوب هو اشتغال ذمة المكلف بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغها عما اشتغلت به حاصل ان الشارع اعتبر حقيقة الصوم والصلوة موجودة فى ذمة العبد ثم اوجب عليه بعد ذلك مباشرة الفعل الخارجى المطابق لتلك الحقيقة وان كان مغايراً لها لتفرغ به ذمته عنها واعتبره بالبيع الى اجل فان الثمن وجب فى الذمة بالبيع ووجوب الاداء ساقط الى حلول الاجل لكن لو ادى المشترى الثمن قبل حلول الاجل جاز وسقط عنه الاداء عند حلول الاجل وبهذا التقرير يندفع ما يقال فى ان وجوب الاداء ان كان ذلك الواجب بعينه يلزم ان يكون الوقت سبباً لوجوب الاداء ايضاً وهو خلاف المفروض وان كان وجوب آخر فى الذمة فلا يخرج بالفعل عن العهدة وهو خلاف الاجماع وتحقيقه ان للفعل معنى مصدرياً وهو الايقاع ومعنى حاصلاً بالمصدر وهو الهيئة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الهيئة نفس الوجوب ولزوم ايقاعها وجوب الاداء و هذا وجه افتراقهما من حيث المعنى واما من حيث الوجود فكما فى صلوة النائم

فرق لطيف بين نفس الوجوب ووجوب الاداء

والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة
والصوم لازم نظرًا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها غير لازم لعدم
الخطاب وقيام الموانع وتحقيقه ان وجود السبب والمحل يقتضي بوقوع
المسبب ساكتا عن ايقاعه اختياري واجب الا يرى ان المريض والمسافر
لو تحققا ايقاع الواجب بالسبب حالة المرض والسفر صح ذلك منهما والايقاع
لم يكن واجبا عليهما في المرض والسفر اتفاقا وكذا النائم والناسي ولو كانا في بين
بالحج وحصلا وقت الوقوف بعرفة من غير اختيارهما او طيف بهما كذلك اجزأهما
ذلك ولم يوجد غير مجرد الوقوع والايقال قد اقيم ايقاع الغير مقام ايقاعهما
لانا نقول ايقاع الغير جبري والمطلوب في ايقاعهم الايقاع الاختياري ولا
صحة لاقامة شيء من الجبري مقام الاختياري على ما لا يخفى **قوله** فان قلت
فعلى هذا الخ هذا السؤال وارد ايضا على قولهم ان الخطاب انما يتوجه
اذا بقي من الوقت قدر ما يسع الفرض فاذا ادى الفرض قبل ذلك لا يكون ادا
للواجب لعدم توجه الخطاب واللازم باطل وكذا المسافر فان الخطاب
ساقط عنه فاذا ادى المسافر الفرض لا يكون اتيانا بالمأمور به لعدم الخطاب
في حقه واللازم باطل لكن كونه غير اداء الواجب ليس كما ينبغي لان نفس الوجوب
ثابت الا ان يراد بالوجوب وجوب الاداء ويجاب عنه بالجواب الذي ذكره
الشارح وفيه شيء لانهم اجمعوا على صحة صوم المسافر ووجوب القضاء على
النائم انما يتمشى مع سقوط الخطاب عنهما وذلك لان نفس الوجوب يكفي لصحة
الاداء والقضاء من غير سبق وجوب اداء **قوله** بعد الشروع يتوجه الخطاب
وهكذا قالوا في حق المصلي في اثناء الوقت قبل الخطاب وفيه بحث فانك
قد عرفت ان الخطاب انما يتوجه عند ضيق المقام ان لم يؤد قبل وان نفس الوجوب
معناه ان المكلف يأتي بالواجب في اي جزء شاء قبل التضييق فلا يحتاج
الى توجه الخطاب عند الشروع قبل التضييق واما صوم المسافر فسقوط
وجوب الاداء عنه رخصة ترفيه فاذا تحمل المشقة فهو طلب للاداء وسقط
عنه الترقية الموجب بسقوط الخطاب الخ **قوله** كما في الواجب المخير لخصال
كفارة اليمين وفدية الاحرام **قوله** على الرأي الاصح الا المذهب والقول
الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين واذا شرع في احدها تعين ولو لم
يأت بواحد منها يعاقب على الادنى واذا اتى بالجميع يثاب على الاعلى قيد
بالاصح لان في المسألة اقوال اذ قال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط

بواحد

بعذر

بواحد وقال بعضهم الواجب معين عند الله تعالى وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة
الى المكلف وقال بعضهم الواجب واحد معين لا يختلف لكنه لا يسقط به وبالآخر
والتشبيه انما يتأتى على القول الاصح **قوله** فلو قلنا الخ هذا فرق آخر بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء ومعنى لزوم الايقاع في زمان ما كان الشارع قال له ادّ في اي جزء
شئت من الوقت الى ان يضيق الوقت بحيث لا يسع الا الفرض فادّ على سبيل اللزوم
بحيث لو اخرت عن هذا الوقت تأثم وهو معنى لزوم الايقاع في زمان والمخصوص
الذي هو وجوب الاداء **قوله** لم يكن بعيدا يعني في الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء وفيه
شيء لان ما ذكر ليس فرقا بينهما باعتبار الزمانين لان لزوم الايقاع هو وجوب الاداء
بلا فرق فالفرق الاول اولى **قوله** فان الجزء الاول منه شرط للاداء وفيه بحث فان الاول
اذا كان هو الشرط وصلى بعده فلم يوجد شرط الاداء لفواته لان المراد بشرطية الوقت
للاداء جعل المؤدى موصوفا بالاداء لا شرط مقدم على الاداء لان الاداء لا يوجد بدونه
وحاصله ان الشرط هاهنا هو ظرف للاداء لا الشرط المصطلح الذي يجب تقدمه على
المشروط فالاولى ان يقال في شرطية الوقت للاداء الشرط هو ما وقع فيه المؤدى
من الوقت او المقارن للمؤدى او شيء من المؤدى فتأمل **قوله** وكل الوقت سبب لوجوبها
ان فات الفرض فيه بحث لانه لو كان السبب كل الوقت بعد انقضائه لما كان الوجوب
ثابتا في الوقت على المفوت واذا لم يكن ثابتا عليه فيه لم يكن بعده ايضا لانه لو كان
فاما ان يكون بطريق الاداء وهو باطل لانتفائه او القضاء وهو ايضا باطل لان القضاء
عوض عما وجب في الوقت لانه يعتمد الوجوب فيه وانه لم يجب ولان الجزء الاخير
متعين للسببية عندنا سواء وجد الاداء اولا وح لا يكون كل الوقت سببا لامتناع
تحصيل الحاصل وايضا الكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت في آخر
الوقت يكون السبب في حقهم آخر الوقت بالاتفاق لا كله والا لما وجب عليهم شيء فلم
يكن ان كل الوقت سببا ويمكن ان يجاب عنه بان الوجوب يثبت باول الوقت من غير انقطاع
ولكنه يضاف في كل زمن الى سبب لاقتضاء الدليل ذلك فلا يلزم منه اضافته الى
الكل وعدمه في الوقت والتعيين بجزء الاخير للسببية فكان لضرورة رعاية الفرض
وقد فات فاذا لم يؤد في الوقت حتى فات سقط الضرورة ووجب العمل بالاصل
كما بان وقوله والكافر اذا اسلم ممنوع اذ الاضافة الى الكل عند الامكان ولا امكان في حق
هؤلاء **قوله** والا فبالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقديم المسبب على السبب ان ادى في
الوقت او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل لان الصلوة ان وجبت بعد الوقت
فهو الامر الثاني الا ان وجبت في الوقت لزم تقديم وجوبها على السبب الذي هو الجميع

الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه قوله ولازم الظرفية المساواة
وبين التقديم والمقارنة منافاة فيكون بين الظرفية والسببية منافاة لان
التنافي بين اللازمين موجب للتنافي بين الملزومين وما قال الشارح من ان مطلق
الوقت ظرفه وكل الوقت سبب لم يدفع التنافي لعدم اتحاد الموضوع قوله وكل الوقت
سبب لوجوبها ان فات الزمن قوله بقية الشروع تحريف من قلم الناسخ وصوابه وبقية
الشروع قوله وهو اى كون الوقت سببا للوجوب اما ان يضاف الى الجزء الاول
فيكون سببا حقيقيا مانعا عن قبول التجزى لعدم مانع فان اتصل به الاداء
بان يقع اول الشروع بعد الجزء الذى لا يتجزى من اول الوقت لا كا ظنه الفاضل
السمرقندى من ان المراد بالاول ان يقع الشروع فيه تقررت السببية الثابتة
وعند انتفاء الاول متعين للسببية شرعا اولا والثمرة تظهر فيمن حاضت
بعد ما مضى من الوقت قدر ما يسع فيه الوضوء يجب عليها القضاء عنده وعندنا لا
وهذا بناء على اصل وهو ان الخطاب عنده عند اول الوقت وعنده متراخ كما يأتى
ثم لا يخفى ان عبارة المصنف تشعر بان الجزء الاول سبب ان اتصل به الشروع اولا
وليس كذلك على ما هو ظاهر عباراتهم لكن يدفع هذا قوله او الى ما يلى
ابتداء الشروع فان التقدير ان لم يتصل الاداء بالجزء الاول يضاف السبب
الى ما يلى الشروع وسكت عن ذكر الشروع في الاول استغناء عنه بالثانى
ولم يعكس كما تذكره من فائدة هذا الاسلوب والتحقيق ان الجزء الاول سبب
اتصل به الشروع اولا وانما انتقلت السببية لئلا يلزم ترجيح المعدوم على
الموجود ان لم تضم الاجزاء المتقدمة على الاداء الى الاول او التخطى من القليل
الى الكثير بلا دليل ان ضمت كذا قالوا وفيه نظر وذلك ان تقول لما تجب
الصلوة على المكلف باول جزء من الوقت ان كان اهلا له لو باول جزء منها
لكن على سبيل التخيير ويضيق بضيق الوقت وهو لا حاجة الى القول بالانتقال
والجواب انه لا نزاع فى ان الوجوب يحصل باول جزء من الوقت ولكن النزاع
في طريق ثبوته وتقرره وسببية الوقت له وذلك الطريق الذى قلنا
واثبات السببية بهذا الطريق لا ينافى حصول الوجوب فى اول الوقت
قوله سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع لان الزمان عرض الخ
وبك ان تقول لا يحتاج الى هذا التكليف لان المراد بالجزء التى يليه الشروع
المتصل به الشروع انما يحصل بعد التكبير لان التكبيرة ليست من الصلوة على
الصحيح فالجزء المتصل بما بعدها هو السبب والمراد بالاتصال الحقيقى لا تقرر

بيان الخلل ٥

لان الشروع

لان الشروع لا يكون الجزء الذى قبله لان الزمان عرض سيال وظاهر عبارة الشرح
ان التكبيرة ركن وتمام الشروع بتمامها وابتداء الشروع من الهمزة والسبب
هو الجزء الذى هو قبيلها بلا بعد فاحكما لان الاتصال بالشروع موقوف على تمامها
فتامله قوله والا فلا سببية حتى ينتقل واياما كان فلا انتقال قوله
وبهذا اندفع ما قيل لو توقفت السببية على الاداء الخ يشير بهذا الى ما قاله
الفاضل السمرقندى انه لو كان السببية الجزء الذى يتصل به الاداء فما لم
يتصل به الاداء لا يكون سببا فيكون سببية للاداء مفتقرة الى الاداء والاداء
مفتقرة الى سببية فيلزم الدور ووجه اندفاعه بما قرره الشارح من ان الجزء
الاول سبب سواء اتصل به الاداء اولا لكن التقرر انما يحصل بالاتصال ولهذا
يبطل لزوم الدور انه هو مبنى على ان السببية مفتقرة الى الاداء وهو ممنوع
بل تقررها مفتقر الى الاداء والاداء مفتقرة الى السببية وكذا اندفع بما قرره
الشارح ما يقال توقف السببية على الاول يلزم ان لا يتحقق الوجوب
ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده ظاهر قوله والقائل ان يقول الخ
الجواب ان هذه امور شرعية الامور الشرعية لما الاحكام اجلها لمعينه
حتى وصفت باوصاف من الصحة والفساد والنقض والابرام والانعقاد
والانفساخ الى غير ذلك مما هو من اوصاف الاجسام واجيب ايضا بان المراد
بانتقال السببية الى الاداء اذا اتصل بالجزء الاول يكون هو السبب الا فالسبب
هو الثانى او الثالث الخ لان السببية الموجودة فى الاول بعينها منتقلة ايضا
شيخنا بان المحكوم عليه بالانتقال انما هو تقرر السببية لا نفس السببية
اذ هى ثابتة لكل جزء وبعضهم ان اصل السببية اذا ثبت للجزء الاول ولم يتقرر عنده
لعدم اتصال الاداء به فى خلفه جزء آخر من الوقت شاركه فى ذلك فان اتصل
بالشروع تقررت عنده والا فالحكم كذلك فيما بعده ثم فثم الى آخر الوقت
وهو ان معنى جواب الشارح ثم لا يخفى ان ما يفيده اسلوب المتن من ثبوت اصل
السببية لا يتقدم على الشروع من اجزاء الوقت وانتقال التقرير الى ما يليه عند
عدم اتصاله بالشروع لا يستفاد من قول الشارح قوله والتقال المصنف ان صح التعليل
منه جزء من اجزاء الوقت الخ فان الشرطية لم تعد عنه تردد ثبوت السببية بين الجزء
والكل على تقدير الاداء وعدمه وانها اذا اغنت لا صحيحا سكت عن الآخر وليس
الامر كذلك بل هو صنعة لو ايجاز مخل وهو مما لا يساوى حسن عبارات المتن
ولا منشأ له تأديته المعنى قوله في المتن او الى الناقص الا او يضاف الى الناقص

انما لم يتعين الى الجزء الاخير كما ذكره غيره لاعتبار حال عنده تنبيها على ان
نقصان السبب لا يؤثر في عدم الجواز بل في غرفة النقصان وهو لا ينافي الجواز
ومن ثم غير عبارة نحو الاسلام من الفاسد الى الناقص لان الفاسد لا يصلح
لا يصلح ان يكون سببا لامر مشروع وان كان مراده بالفاسد هو الناقص
واعلم ان المراد بالجزء الناقص الجنس الصادق على زمن اول التغير الى آخر
الوقت والشارح حمله على الاخير كما هو ظاهر وهو غير مناسب ولانتقال الجزء
الذي يلي ابتداء الشروع يبنى عنه لئلا تفوت هذه النكتة اللطيفة قوله فان
اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية اعلم انه اذا ضاق الوقت بحيث
لا يسع الا فرض الوقت يطالب بالاداء اجماعا حتى لو اخره يأثم تلك السببية
لا تنتقل من ذلك الجزء عند زفر الى ما بعده من اجزاء الوقت وعندنا تنتقل الى
آخر جزء من اجزاء الوقت لكن مع الحكم بالانتقال ويتعين بعد ضرورة انه لم يبق
بعده ما يحتمل نقل السببية اليه فيعتبر حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل
والجنون والسفر والاقامة والطهر والحيض عند ذلك الجزء حتى لو اسلم الكافر
او بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحائض عند هذا الجزء وجبت الصلوة
عليه وان ارتد او جن او حاضت في هذا الجزء لا يجب عليه وكذا اذا كان مقيما
في ذلك الجزء تجب عليه صلوة الاقامة وان كان مسافرا في سائر الاجزاء
وان سافر فيه تجب عليه صلوة السفر وان كان مقيما في الاجزاء المتقدمة
خلافا لزفر في جميع هذه المسائل فان عنده لا يعتبر حاله عند الجزء الاول
من الوقت المضيق ويعتبر ايضا صفة ذلك في الصحة والفساد فان كان ذلك
الجزء صحيحا بان لم يوصف بالكراهة والنسبة الى الشيطان كما في الفجر وجب
الفرض به كاملا حتى لو طلعت الشمس في اثناء صلوة الفجر بطل عندنا خلافا للشافعي
لان الجزء الذي تقررت عليه السببية هو الجزء الذي قبيل الطلوع وهو سبب
صحيح فيثبت به الواجب كاملا في الذمة لان كمال السبب يستلزم كمال
المسبب وما بعد الطلوع وقت ناقص فلا يتأدى فيه الكامل لان ما وجب كاملا
لا يتأدى ناقصا وان كان ذلك الجزء ناقصا بان يكون مكروها كالعصر يتأدى في
في وقت الاحمرار وجب ناقصا لان نقصان السبب يؤثر في نقصان المسبب
فيتأدى بصفة النقصان فلم يفسد العصر بغروب الشمس خلافه لان ما بعد الغروب
كامل فيتأدى الواجب بالاداء فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان اولى بالجواز فان
قيل ما قررتموه في الفرق بين العصر والفجر مردود بما اتفق عليه في حديث ابي هريرة

رض من قوله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد
ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر
قلت قد قيل بان ذلك قد كان قبل ورود النهي في قول عقبة بن عامر ثلاث اوقات
نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نصلي فيها وان نقبر فيها موتانا عند طلوع
الشمس حتى ترتفع وعند زوالها حتى تزول وحين تضيف للغروب اخرجه مسلم
والاربعة فيكون منسوخا به ولكنه مجرد دعوى لا يجدي نفعا مع عدم اثبات التاريخ
والحق انه لما تعارض فيه الحاظر والمبيح قدمنا الحاظر على المبيح وبقينا الامر
في ذلك على انتقال السبب كما قررناه هذا ولقائل ان يقول يلزم على قول
علمائنا احد الامرين اما عدم توجه خطاب حالة تضييق الوقت او توجهه مع
انتفاء السبب لانه بعد القول بانتقال السببية الى الجزء الاخير اما ان يكون
الاداء مستحقا عليه في الجزء السابق او لا فعلى الاول يلزم الثاني وعلى الثاني
يلزم الاول وكلاهما محذور اجماعا فما يؤدي اليه يكون كذلك ويمكن ان يجاب
عنه بالتزام الشق الاول ولا يلزم المحذور لاستغناء التعلق عن السبب
واعلم ان الشارح انما قيد تعين سببية الجزء الاخير بالشروع في الاداء
مع انه متعين لما اتصل به الاداء او لا حتى تعتبر سببيته في حق الشخص
عنده بحسب احواله وان لم يشرع فيه وذلك لانا انما شرطنا الشروع في
الاجزاء المتقدمة لتعين السببية ليمتنع انتقالها عما اتصل به الاداء الى
الاجزاء الباقية لترجحها بالاتصال المقصود به فان انتقلت السببية
الى الجزء الاخير وليس بعده ما يحتمل انتقال السببية اليه لم يحتج الى اشتراط
التعيين لكن لما كان الظاهر من حال المسلم ان لا يترك الصلوة ولا يؤخرها
عن وقتها فيشرع في هذا الجزء ان لم يكن اداها قبله فلهذا قيده بالاتصال وفيه
شيء يأتي قريبا قوله في المتن او الى الجملة فان قلت لو تعين الجزء الاخير للسببية
يلزم منه اضافة الوجوب الى غيره لاستلزامها عدم تعينه قلت تقرر هذا التعيين
باحد الشيئين اما بالشروع في الاداء او باختلاف حال الشخص في آخر
الوقت فان لم يوجد واحد منهما ومضى الوقت سقط هذا التعيين للفوت عنه
ويضاف الوجوب الى الكل وذهب ابو اليسر الى ان الجزء الاخير يتعين للسببية
من غير ان يضاف الوجوب الى الكل لكن يلزم عدم جواز القضاء للعصر الفائت
في الاوقات المكروهة اجماعا وكان ينبغي ان يجوز على قوله ويمكن ان يجاب عنه
بان النقصان في الفعل لا في الوقت فكان الجزء الاخير موجبا بصفة الكمال الا

يتعلق فلا يستقيم بعد ذلك اضافة
الوجوب الى الكل الا ان يجعل سببا
على تقدير عدم الشروع لانه يتعين الاخير
للسببية
صح صح

اذ يتادى ناقصا في الوقت ضرورة ما فعلة الوقت الذى هو شرط الاداء قوله
يعنى كل الوقت يكون سببا للقضاء اذ فى حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق
على ما مر كذا قالوا وفيه نظر فان الكلام فى سببية نفس الوجوب اذ القضاء
يجب لا مر الذى وجب به الاداء المسبب عن نفس الوجوب فى الوقت وليس
للقضاء سبب غير سبب الاداء حتى قالوا ان شغل الذمة يتحقق فى حق وجوب
الاداء بعد شغل الذمة كما نقلناه عن شرح المبسوط لا يقال القضاء وجب
بالحديث لانا نقول ذلك فى حق عدم الاثم لا فى شغل الذمة على ان كل الوقت
لو كان هو السبب الشاغل للذمة يلزم تاخر نفس الوجوب عن وجوب الاداء
وهو باطل والتحقيق ان الاصل ان يجعل كل الوقت سببا الا انه عدل عنه الى
البعض للضرورة ليتحقق الاداء فى الوقت فكان اعتبار الجزء الاول للسببية
والانتقال الى الجزء الذى بعده وتعيين الاخير على تقدير وجوب الاداء فى الوقت
فاما على تقدير عدم الاداء فكل الوقت سبب ابتداء من غير ان يثبت انتقال
او تعيين للاخير وحاصل ان الانتقال من الكل الى الجزء الاول ثم الى ما بعده
ثم تعيين الجزء الاخير فى حق المؤدى من الوقت اما فى حق غير المؤدى فالكل
سبب والذمة مشغولة باول جزء من الوقت بطريق الاستناد فتنبه لذلك
قوله للضرورة وهى وقوع الاداء فى الوقت اذ لو كان كل الوقت سببا لزم تقدم
المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل كما مر واذا فاتت
تلك الضرورة بفوت الاداء وجب العمل بالاصل وهو جعل كل الوقت سببا
لا يقال يلزم التخطى من القليل الى الكثير لا بدليل كما عرفت ولقائل ان يقول
قولكم بتعيين السببية فى الجزء الاخير وتقرره عليه مع قولكم عند الفوات
ينتقل السببية الى كل الوقت مما يتدافعان ولا انفصال عن هذا الاشكال
الا ان يؤول كلامهم بان يقال يجوز ان يكون مرادهم بذلك انه لا ينتقل السببية
عن الجزء الاخير الى الجزء الذى بعده من اجزاء الوقت لانه لا يتصل عنه اصلا فان
لا يستقيم قولهم فى تعيين التعين والتقرر على الجزء الاخير اذ لا يبقى بعده
ما يحتمل نقلها اليه قلت انما لا يستقيم ذلك ان لو لم يكن معناه ما يحتمل نقلها
مع رعاية الظرفية وهو ممنوع فان قلت القول بالانتقال لضرورة رعاية الظرفية
وقد فاتت بالنسبة الى الجزء الاخير مع الحكم فلم قلتم بالانتقال قلت مرادهم
بالجزء الاخير الجزء الذى لا يسع بعده الا قدر تحريمة لا الجزء الذى لا جزء بعده
اصلا قوله لوجوب القضاء بصفة الكمال فان قلت اذا اتصف الوجوب

الى الكل

الى الكل وبعضه ناقص فى العصر كون الواجب ناقصا يجوز قضاؤه فى
الوقت الناقص اجيب بان السبب هنا كامل من وجه ناقص من وجه فيكون
الواجب كذلك فلا يتادى ناقصا من كل وجه وفيه شئ لان هذا يقتضى انه
لو قضى العصر فى اليوم الثانى فوقع بعضه فى الوقت الناقص كان جائزا
وليس كذلك والحق ما قال شمس الائمة ان الصلوة بعض الوقت تصير دينا
فى الذمة فتثبت بصفة الكمال لان النقصان لم يكن لمعنى فى الوقت لانه وقت
كسائر الاوقات بل لمعنى فى غيره وهو الفعل لان الصلوة فيه تشبه عبادة
الكفرة فالمعنى ان غير فعل لم يتحقق فيه نقصان فيجب كاملا فى الذمة قوله
قبل الفوات كان الجزء الاخير سببا للاداء على وجه الصلوة انما يرد على
قولهم بان الجزء الاخير يتعين للسببية مطلقا لما عليه اكثرهم من شرط
الاتصال فيه فلا على ان الذمة تشتغل بالجزء الاول لا فى الوقت فى حق الكل
مستندة الى تمام الوقت ان لم يؤد فلا يتعين السببية الوقت فى حق القضاء
كما قررناه قوله بعد قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء الخ فان الوقت
ليس له دخل فى سببية الاداء والقضاء بل هو سبب لنفس الوجوب وعلى
كون الوقت له دخل بواسطة وجوب الاداء لكونه مفضيا اليه لانه لا بد
لان الوقت سبب قبل الفوات بالاستناد فلم يكن الجزء الاخير وحده سببا
فتامل قوله قلنا باب النفل اوسع الخ الا ترى انه يجوز اداء النفل قاعدا
مع القدرة على القيام وراكبا مع القدرة على النزول ولا يجوز ذلك
فى الواجب قوله وفيه نظر الخ والجواب ان لزوم هما الشروع ضرورة صون
المؤدى عن البطلان كما انها تحقق تقدر بقدر الضرورة فلا تظهر ذلك فى ثبوت
اللازم على سبيل الكمال حالة الاداء وحالة القضاء لان ذلك يغير الى ما وراء
الضرورة وذلك لا يجوز ولا نسلم عدم ظهور احكام النفل كيف هو مقرر فى
مجموعه المستفيض فى الشروع انه ان كان اثرا وجوبا عتبارا فاما عدم جواز قضائه قاعدا
فلانه التزمه بشروعه قائما وفيه نظر لان هذا انما يتمشى على قولهما لان الشروع
بمنزلة النذر عندهما ولو نذر ان يصلى قائما يلزمه كما اذا كان الشروع قائما لا يجوز
ان يتم قاعدا فيلزمه القضاء بهذه الصفة اذا افسد لان القضاء يحكى الاداء فى
جميع اوصافه اما عند ابى حنيفة رحمه الله فينبغى ان يجوز قاعدا لان عنده
اذا شرع قائما يجوز ان يتم قاعدا لان ترك القيام لا يبطل ابتداء وبقاء اولى
وانما كان القيام لا يلزم فى الابتداء ففى القضاء كذلك بلا شبهة القضاء

على الاداء وهذا بخلاف النذر فانه التزم بالقيام صريحا فلزمه كذلك حتى لو نذر
ان يصلي مطلقا لا يلزمه القيام على الصحيح لان القيام زيادة صفة في النفل
فلا يلزم الا بالشرط ولان الشروع فانه ليس ملزما لذاته بل لصيانة المؤدى
عن البطلان وهو في بقائه عبادة لا يحتاج الى القيام ولا يقال ان الغرم
صلاة واجبة في الذمة فيجب بصفة القيام لانا نقول وجوبه انما يثبت بالشروع
فان النفل يتقلب فرضا بعد الشروع مع جواز ترك القيام قوله قلنا نقصان
الوقت ليس باعتبار ذاته الخ حاصله ان الفرض لما صار دينا في الذمة
ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون
العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت هذه
وبقيت سببيته لكمال الوجوب ثابتا بسبب كامل كذا ذكره شمس الائمة
واجيب ايضا بان الاوقات الصحيحة الخ تجب الاداء كاملا رعاية للكثرة
الصحيح على الاقل الفاسد وفيه تامل قوله فان قلت لو لا اسلم الحاق الى
هذا السؤال مع جوابه يستغنى عنه بما ذكره شمس الائمة بقوله نقصان الوقت
ليس باعتبار ذاته الخ قوله قلت المراد من قولنا ما وجب ناقصا الخ جواب
تسليمي وكان الاحسن ان يتبع نهج المنع بان يقول لا نسلم عدم جواز
القضاء في الوقت الناقص فان جواب المسئلة غير مروي عن السلف
فيحتمل ان يكون جائزا كما اختاره البزدوي سلمنا ذلك كما اختاره شمس
الائمة لكن المراد من قولنا ما وجب ناقصا يتادى ناقصا الواجب الذي
لم يصر دينا في الوقت فلا ما بيّناه ثم ثبتا قوله ولقائل ان يقول الخ وارد
على جواب الذي قبله والمراد بالسبب وقت الاحمرار واجيب بان لا نقص
في ذات ما ثبت في الذمة محال وان النقص باعتبار اجزاء الزمان من
المحذور وقد قارنه لعوارض الاداء فعاد الى الكمال واثبت ما اعتبر
بصفة الكمال وقارنه وقت القضاء فاستنع ايقاعه فيه لامتناع ايقاع
وقضي الوقت الكامل في الوقت الناقص ويجاب ايضا بما اجاب الشارح فرشي
من ان النقصان في الوقت ليس باعتبار ذاته لانه وقت كسائر الاوقات
بل باعتبار كون العبادة فيه شبيها بعبادة الكفرة فاذا مضى الوقت من
غير فعل لم يتحقق فيه نقصان فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل قوله
والمغالج وكذا الصبي اذا بلغ والحايض اذا طهرت والكافر اذا ما اسلم فيه
من اجزاء الوقت وما بعده هو كل الوقت في حقه اذ كلفه تجبه فافهم قوله

ومن حكمه

ومن حكمه عقيب هذا النوع من التوقف باحكام اربعة الاول ان النية شرط
الثاني ان تعيينها كذلك الثالث ان التعيين لا يسقط بضيق الوقت
الرابع انه لا يتعين بتعيينه نصا او قصدا وانما يتعين ضرورة تعيين الاداء
كذا قاله بعض الشارحين قوله اي تعيين فرض الوقت قيل هذا هو الاصح
لان فرض الظهر قد يكون قضاء فلا يتعين للاداء ولا بفرض الوقت وقيل
ظهر اليوم هو الاولى لانه يجزئه وان خرج الوقت بخلاف فرض الوقت ولو قال اصلي
الظهر لا غير فالاصح انه يجزئه كذا في فتاوى العتابية ولك ان تقول لا نسلم عدم
جواز فرض الوقت خارج الوقت لان الفائتة لها وقت بحيث وقد يجاب عنه بان
المراد بالوقت هنا وقت الاداء والمراد بالوقت في الحديث هو لا نسلم اجاع
ان ما يأتي به المصلي بعد الوقت قضاء قوله واجاب بانه الخ جعل الشارح
قوله الى ان لا يسقط بضيق الوقت جوابا عن سؤال مقدر تبعا لبعض الشارحين
وفيه نظر اذ بالتضيق ان تعين الواجب تعين رمضان فالسقوط واجب
بالضرورة كما في رمضان وان لم يتعين تعيينه فالسؤال ساقط ولو علل
بان وصف الصلاة عبادة كاصلها فيشترط النية كالاصل لكان اولى
كذا قيل وفيه بحث لانه يلزم على هذا اشتراط تعيين النية في الصوم وليس
كذلك والحق انه حكم آخر معلول بعلة اخرى ليس جوابا عن سؤال مقدر وقد
عرفت في القدرة الميسرة ان الواجب متى وجب بصفة لم يبق بدونها وههنا
سبب التوسعة ما شرع الا سبب للتعيين فلا يبقى بدونه قوله لان الحكم
قد لا يزول بزوال السبب الخ فيه نظر لما علمت ان الاصل في الحكم ان يزول بزوال
علته واورد بقاء الملك بعد البيع والهبة واجيب بمنع الزوال فانها احكام
شرعية جعلت كالمولدة فتبقى واورد بقاء الرمل مع عدم السبب واجيب
بان النبي عليه السلام فعله بعد زوال السبب المشروعية تذكر النعمة الامن بعد
الخوف ليشكر عليها فهذه علة اخرى والحكم قد يثبت بعلل متبادلة وانتفاء
شخص العلة لا يؤثر في انتفاء نوع الحكم ولئن سلم بقاء الحكم هنا مع عدم
العلة فهو غير معقول لا يقاس عليه فافهم قوله ويمكن ان يقال في هذا الجواب
هو حق في هذا المقام كما قررناه فلا يصلح ان يوجد بصفة الامكان المشعرة
بالضعف وذلك ان تقول فرض الوقت هو الواجب الاصلي لاختصاص الوقت
به وغيره من المتعدد انما هو من المحتملات ولا يحتاج الى التعيين انما هو المحتمل
كالمجاز من الحقيقة واجيب بان ما ذكرناه يدل على اشتراط النية لوصف العبادة

ووصف العبادة عبادة كاصلها فيشترط له النية كالاصل لان للعبادة لا
بد لها من النية كذا قيل وفيه تامل قوله وذلك باق عند التضييق الا اعتبار
باولوية فرض الوقت بعد فوت الحكم قوله اى لا يتعين بعض اجزاء الوقت
بتعيين العبد لان الشارع عين العبد فيه فلم يقبل التعيين بتعيينه فان تعيين
الشرط والسبب نوع تصرف في المشروع لانه تقييد المطلق وهو نسخ
الاطلاق وليس للعبد ذلك ثم ان اراد الشارع بعض اجزاء الوقت
الا ان بعضا آخر متعين للسببية من غير شروع تعين بعض به الجزء الاخير
فهذا ينافى ما ذكره سابقا من اشتراط اتصال الاداء في تقرير السببية على
الجزء الاخير وان اراد البعض المطلق الذى جعل سببا في الوقت لا يتعين الا
بالاداء ولو كان جزءا اخيرا كما هو ظاهر عبارة النص فينافى قولهم ان الجزء
الاخير متعين للسببية شرعا او الشروع فتامل قوله فليس للعبد ذلك الا حاصل
ان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشرائع وليس ذلك للعبد لان وضع
ذلك الشراك وانما له الارتفاق بما هو حقه وهو ايقاع الفعل في اى جزء شاء
من اجزاء الوقت فاذا اوقعه فيه تعين ذلك الجزء له حكما بفعله لا قصدا له كما
في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور الثلثة من الاعتاق والكسوة
والاطعام لا يتعين شئ منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار ايها
شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه كذا قيل قوله حتى يزداد بزيادته
وينتقص بنقصانه اى كما في ايام الشتاء فان الواجب ينتقص بنقصان النهار
وفى ايام الصيف بالعكس وهذا اطلاق المعيارية اذ المعيار ما يقاس به غيره
ويسوى به وهذا الوقت بهذه المثابة قوله لان الاصل في الاضافات الخ اعلم
ان الاصل ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف وطريقا له لان المضاف حادث
بالمضاف اليه فاذا قيل كسب فلان علم ان فلانا سبب للكسب وانه احدثه
بفعله وانما يضاف الحكم الى الشرط مجازا بعلاقة المجاورة لان الحكم يوجد عنده
كما يوجد عند العلة كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر والاسلام شرطان
للوجوب والسبب في الفطر الرأس يمونه ويلى عليه وفى الحج السبب هو البيت فانقلت
اليس الكل من السبب والشرط والظرف اتصال بالحكم فما الحكم جعلتم الاصل
في الاضافة اضافة الحكم الى السبب دونهما قلت لان الاتصال اشد من اتصاله
بهما لان تعلقه به تعلق ثبوت ووجود وتعلقه بهما تعلق مجاورة وهما بالوجود
اولى بجعل الاضافة فيه حقيقة وما هو بالمجاورة لابتناء الاضافة على الاختصاص

مطلب الاصل ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف ٥

وهو اتصال السبب اتم وما كان اتم يكون بحقيقتها اولى والاصل ان الاضافة
انما تكون علاقة السببية اذا لم يكن غير المضاف اليه صالحا اولى بها اما اذا كان فلا كصدقة
الفطر فانه عليه السلام قال ادوا عمن تمونون فدل على ان الرأس هو السبب
اذ المؤنة انما تجب على الرأس لا على الوقت فعلمنا ان الرأس هو السبب والوقت
شرط وبهذا يندفع ما ذهب اليه البعض من ان السبب هو الوقت للاضافة اليه
ولوجود التكرار فيه دون الرأس ويدفع هذا بان الرأس وان كانت متحدة
حقيقة لكن جعلت متعددة تقديرا بتجدد المؤنة التى جعلت لاجلها سببا
قوله قد لا يكون سببا كما في المنذور المعين فان السبب هناك هو
المنذور ولذا قلنا الوندر بصوم شهر بعينه كرجب فصام عنه جمادى
اجزأ عن المنذور لانه تعجيل بعد وجود السبب قوله ولهذا اضفتها الى السبب
والمعيار بالذكر ولا يلزم ذكر الشرط في النوع المتقدم لان لم يمنع الوجوب
في الترك قوله فتسامح لئلا يرد على اذا اسلم الكافر الخ اقول لا حاجة الى
هذا التفسير لان المراد بالجزء الجزء الاول من كل يوم كما سيأتى وح لا يرد
الكافر اذا اسلم في بعض النهار لانه لم يكن اهلا للوجوب في الجزء الاول ولا
يمكن القول هنا بانتقال السببية لئلا يلزم الغاء المعيارية على انه يلزم
على تقدير الشارع عدم صوم ذلك اليوم الاول لوجوب تقدم السبب على
المسبب قوله لان ما هو مضاف اليه اى هو الشهر قوله وما هو سبب اى هو الجزء
قوله والاضافة الى الجزء غير مسموع اذ لم يسمع صوم يوم رمضان حتى
يثبت السببية قوله قلت السبب للشهر كله كما اختاره السرخسى
الخ ذهب الجمهور الى ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل
يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع اى طريان الناقض كالصلوة في اوقاتها
فيتعين لكل سبب ولان الليل ينافى الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه
وذهب شمس الائمة السرخسى الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر على ما
هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع غير ان السببية تتحقق
عن المجموع من الجزء الاول منه رعاية للمعيارية كما قلنا في الصلوة رعاية
للظرفية ولئلا يلزم تقدم الشئ على سببه ولهذا يجب صومه على من كان اهلا
في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء
وكذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب
كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضى جواز الاداء فيه لكن لسلم

لصومه ما

في آخر الوقت وكذا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد
منه حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا وجه بالتعبير
بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه
الا انها امارات تفيد بمجموعها سببية شهود الشهر مطلقا هذا ولا يخفى
على متأمل ان ما ذهب اليه شمس الائمة لا يدفع السؤال الذي ذكر الشارح
وكذا ما ذهب اليه الجمهور من باب الاولى فتأمل **قوله** كالمتعين في المكان
الخ وقوله كما اذا كان في الدار زيد وقلت يا انسان تعين هو لعدم
مزاحمة غيره اياه فكذا هنا لما لم يشرع في الوقت الا صوم الفرض ونوى مطلق
الصوم تعين هو لما عاد وطلب تحصيل لعدم مزاحمة غيره اياه ولقائل ان
ان يقول ان اراد بقول يا انسان زيدا مثلا فهو صحيح ولكنه ليس نظير
ما نحن فيه الا ان يراد مطلق الصوم الذي هو متعلق نية صوم رمضان
وح ليس هو محل للنزاع لانه قصد صوم رمضان بذلك وان لم يرده بعينه
بل اراد زيدا يطلق عليه ذلك الاسم لم يخطر بخاطره سوى ذلك كما هو
حقيقة ارادة المطلق مثل قول الاعمى يا رجلا خذ بيدي فليس هو ارادة
ذلك المتعين فانه لم يقصده بل ما يطلق عليه الاسم سواء كان ذلك او غيره
فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لا عن قصد اليه اذ الفرض انه لا يقصده بعينه
فيكون ح جبرا لكن لا بد في اداء الفرض من الاختيار واختيار الاعم ليس
اختيارا للاخص بخصوصه **قوله** فيصاب بمطلق الاسم الخ لك ان تقول
عدم اشتراط التعيين هو معنى الاصابة بمطلق الاسم فاحدهما يغني
عن الآخر ويمكن ان يجاب بانه تصريح بما علم التزاما بانه لو نوى النفل ذهب
بعض المشايخ الى ان مسئلة نية صوم النفل في رمضان من الصحيح المقيم
الاعمى متصور في صوم يوم الشك بان شرع بهذه النية ثم ظهر انه من رمضان
حتى يكون هذا اللفظ معقولا اما لو وجدت في غيره يخشى عليه الكفر بانه
ظن ان الاتيان بالامساك المعين بمثل هذا اللفظ يخشى عليه الكفر فافهمه والوقت
قابل للاصل دون الوصف وليس في ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل الا
فيقتصر البطلان على الوصف فيبقى اطلاق الصوم والاطلاق في المتعين تعيين وح
يرد الاشكال المتقدم وذلك ان نقول الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد
بدون وصف آخر ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل
ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب

بالعكس

المفهوم

المفهوم واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر وجوابه ان اللازم
احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز
ان يوجد بوصف آخر كالفرض ههنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع
فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه
ينتفي الشيء الذي هو نفل فيكون ذلك نفلا للصوم وقد يجاب عن اصل السؤال
بانا لا نسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو بالزام من الله تعالى فان الفرض
اسم لما الزمنا الله تعالى بدليل قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل
الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم
اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بالالزام من الله تعالى فلا تنافيه نية النفل
او واجب آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر لا اثر لها فيه ان يكون اللازم
ليس بلازم **قوله** الا في المسافر ينوي واجبا آخر الخ قال بعض الشراح هو استثناء
من قوله ومع الخطاء في الوصف لا من قوله فيصاب بمطلق الاسم على الاصح وقال
بعضهم هو استثناء من قوله فيصاب بمطلق الاسم لكن لا على الاصح انتهى اقول
قوله لكن لا على الاصح تخريج بعض المشايخ على رواية الحسن وهي ان رمضان في حق
المسافر لا يصاب بمطلق الاسم والاصح انه يصاب به كما سيأتي وفي بعض الحواشي
قوله ينوي واجبا آخر حال من المسافر فكيف يمكن مع هذه الحالة صرف الاستثناء
الى قوله فيصاب بمطلق الاسم فتأمل **قوله** صار رمضان في حق اداء بمنزلة
شعبان فيقبل سائر انواع العبادات بنية النفل على رواية ابي حنيفة وهي
الصحيحة من انه يقع عن فرض الوقت اذا نواه وكان ينبغي ان يقع عن النفل
لان الوقت في حقه بمنزلة شعبان فتأمل **قوله** فاما ان نوى نفلا او واجبا آخر
في شعبان يقع فكذا في رمضان ثم التشبيه في حق النفل على رواية الحسن وهي
الصحيحة كما سيأتي **قوله** وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما البعض
من المتقدمين وهو الصحيح وفي المجمع انه الاصح وروى الحسن عن ابي حنيفة ان
المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى فيكون كالمسافر واختار
شيخ الاسلام خواهر زاده وصاحب الهداية وقاضي خان وظهير الدين البخاري
وابي الفضل الكرماني في الايضاح وكان بعض مشايخنا يفصل بين المسافر
والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انهما سواء وبان بل قيل انه ظاهر الرواية
قال الشيخ عبد العزيز في كشف هذا لان الرخصة لا تتعلق بنفس المرض بالاجماع لانه
متنوع الى ما يضر به الصوم كالحميات ووجع الرأس والعين وغيرها والى ما لا يضره

واذا كان في حق ادائه بمنزلة شعبان

الولوالجي وظهير الدين

كالامراض الرطوبية وفساد الهضم ونحو ذلك والرخص انما شرعت للحاجة الى دفع
المشقة فيتعلق في النوع الاول بخوف ازدياد المرض وامتداده فيه الى حقيقي وفي
الموهوم وفي الثاني بحقيقته فاذا صام هذا العاجز عن واجب اخر او النفل ولم يهلك ظهر انه
لم يكن عاجزا فلم تثبت الرخصة فيقع عن فرض الوقت فاذا صام ذلك المريض كذلك
يقع عما نوى لتعلقها بالعجز المقدر وهو ازدياد المرض كالمسافر فيقع عندهم عن الفرض في
والى هذا اشار شمس الائمة حيث قال واذكر بعض الكرخي ان الجواب في المريض في
والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رحمه الله والاكثر على الاول ومراده مريض يطيق
الصوم ويخاف منه ازدياد المرض قوله في المتن وفي النفل روايتان اي اذا
هذا وقد مر ذكر المريض وكان الاولى ايلاؤه بالمسافر لانه لو فعل ذلك
لتوهم ان المريض ليس في صوم نفله روايتان عن الامام رضي الله عنه
فيه روايتان روى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يصح لان انتفاء شرعية
الصيامات ليس من حكم الوجوب لانه موجود في الواجب الموسع بل هو من حكم
تعيين هذا الزمان لاداء الفرض والتعيين متحقق في المسافر لكونه عجز عن الاداء
في الوقت والتاخير رخصة في حقه [illegible] فيقع عما نواه
ما يصح من النفل والقائل ان يقول ينبغي على هذه الرواية ان لا يجوز صومه
من المسافر الا بنية من الليل كما قال زفر لعدم التعيين عليه لكن المذهب
انه لا فرق بين المسافر والمقيم في عدم اشتراط تعيينها كما صرح التمرتاشي
قوله فالاصح انه يقع الخ واحترز بالاصح عما قيل انه يقع عن الفرض على مقتضى
رواية ابن سماعة وعن النفل على مقتضى رواية الحسن قوله لانه لما لم يعرض
عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق النية الى صوم الوقت اذ الوقت
انما يصير محل الاستيعاب على رواية الحسن اذا تحقق الاعراض عن الفرضية وذلك
بنية صريح النفل او واجب آخر قوله كقضاء رمضان فيه نظر فانهم جعلوا
قضاء رمضان من الواجب المطلق فكيف يجعله قسما من الواجب المطلق فكيف
المقيد بالوقت [illegible] ويمكن ان يجاب انه لما تقيد بالايام دون الليالي صار
من المقيد بخلاف الزكاة فانها غير مختصة بوقت من ليل او نهار فكانت مطلقة
هذا كونه موقتا عبارة عن اختصاصه بالنهار والقسم اعم من ذلك وبقول
الجمهور ان تعريف المطلق وهو ما يتعلق بوقت محدود وتعلق [illegible] بالاتيان به في غير
ذلك الوقت لا اداء قضاء ينطبق عليه انه لا يفوت الا بالموت فتنبه لذلك قوله
ابدا لكونه للوقت معيارا لتعلمه اي لكونه مقدرا به اذ لا تصور قضاء صومين في يوم

واحد

واحد قوله فلان السبب في القضاء ما هو سبب في الاداء وهو شهود الشهر فيه شيء
لان الامر بقوله اقضوا يجب بما يجب به الاداء هو الامر الذي يتعلق به وجوب الاداء
لا سبب نفس الوجوب ويمكن ان يجاب بان وجوب الاداء لما كان متقارنا لنفس
الوجوب في الصوم وثبوتهما بالشهود واحدهما بالعبارة والاخرى بالاشارة كما بيناه
صح ان يقال سبب القضاء شهود الشهر وان كان هو سبب نفس الوجوب لا سبب
وجوب الاداء انما هو الامر بقوله فليصمه فتنبه لذلك قوله قلنا النذر المعين من القسم
الثالث الخ حاصله ان جعله من القسم الثاني لمناسبته بوجهين كونه معيارا والاخر [illegible] بخلاف
القسم الثالث فانه شابهه بوجه واحد وهو كونه معيارا او اولى ان يجعل مناسبا بوجهين
اولى مما ناسب بوجه ومن ثمه ذكره اهل الاصول في القسم الثاني واقتصروا في امثلة
الثالث على ان يكون به شبه بالقسم الثاني هذا ولا يخفى ان جواب الشارح لا يحسم
مادة السؤال بخلاف ما ذكرناه قوله بنية واجب آخر كالكفارة او القضاء فاذا ادى
الناذر صوم الوقت من قضاء او كفارة وقع عما نوى لانه نوى من الليل لان القضاء
والكفارة من محتملات الوقت فيشترط لها النية من الليل اما لو نوى من النهار
فانه يقع عن صوم الوقت وهو المنذور لان النية من النهار في حق القضاء
والكفارة لغو قوله لان تعين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر الى آخره
اورد عليه ان التعيين باذن الشارع حيث جعل له ولاية الالتزام فينبغي ان يتعدى
الى حقه واجيب بانه ان مقتصر على ان يتصرف في حق نفسه الا ترى ان العبد اذا ورد
فالم يتعد الى حق صاحب الشرع بقي الوقت محتملا لصوم القضاء والكفارة فينبغي
ان يشترط التعيين ولا يتادى بمطلق النية كالظهر عند ضيق الوقت واجيب بان
صوم القضاء والكفارة وان كان من محتملات الوقت لكن اصل المشروع فيه
النفل الذي صار واجبا بالنذر وهو واحد فينصرف مطلق النية اليه كذا نية النفل
بخلاف الظهر المضيق فان تعيين الوقت هو احد التقصير بتاخير الاداء الى زمان
التضييق فلا يتعين الوقت له بعدما كان غير متعين له لان ما بالاصل لا يزول
بالعارض قوله ولا يحتمل الفوات اي لا يفوت بهذا النوع ما دام هو عليه حيا لانه
موقت بالعمر ولا يتعين عليه اداؤه الا في آخر جزء من حياته فاذا مات ولم يؤد
انتقل ذلك الى الكفارة كما في الشيخ الفاني قوله في المتن يشبه المعيار والظرف
الخ لا يخفى ان في كل من الشبهين تسامحا لان المعيار مشترط ان يستوعب او كان
الموقت جميع الوقت كالصوم والحج ليس كذلك وحقيقة الظرف ان يسع الوقت
الواجب وغيره من جنسه ووقت الحج لا يسع الا الواجب ولا غيره بكون اركانه تفعل فيها

الوقت قوله في المتن كالحج اطلاق الاشكال على الحج مجاز اذ الاشكال في وقته لا في نفسه فيكون من اطلاق المحل وارادة الحال فخر الاسلام الاصوليين ذكروا الاشكال وجهين كما بينهما الشارح وذكر فخر الاسلام وجها آخر حيث قال في شرح التقويم وقت الحج وقت جعل ظرفا لاداء الحج وعين اشكاله انه اذا اخر الحج عن هذا الوقت المعلوم ظرفا له في هذه السنة وقع الشك في ادائه فان كان عاش ادى وان مات تحقق الفوت فسميناه مشكلا وهذا هو الصحيح انتهى وظاهر هذا انه مخالف للوجهين المذكورين لان الوجه الاول بالنسبة الى المعيارية والظرفية والوجه الثاني بالنسبة الى الوقت وهذا بالنسبة الى الاداء ولكن في المعنى يرجع الى الثاني لان الاداء لا ينفك عن الوقت فكان ذكر الظرفية المختصة بين شيء كالاخفى قوله ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد ولا يشكل ذلك بتاخير النبي صلى الله عليه وسلم الحج الى سنة عشر من الهجرة وقد فرض في سنة ست منها لان اشتغاله وما الله تعالى اعلم به يسوغ له ذلك على انه مدار القبل وبه لاشك في حيوة الى قابل مفقود في حقه عليه السلام لانه كان متيقنا بحياته الى ان يبين للناس امور الحج وعن ابي حنيفة روايتان اصحهما كقول ابي يوسف قال الكرخي وجاعة من مشايخنا هذا الخلاف بناء على ان الامر المطلق لا يوجب الاداء على الفور عند ابي يوسف وعند محمد على التراخي والاكثر عليه جمهور مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف ومسئلة الحج مسئلة مبتداة قوله فلنا الخ حاصله ان ابا يوسف حكم بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع لظاهر الحال لا لانقطاع التضييق بالكلية ولهذا يأثم بالتاخير لو مات في العام الثاني بالاتفاق كذا قالوا انتبت ان اشكاله لم يزل بما قالاه لان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد رحمهما الله قوله واثر الخلاف يظهر في الاثم فعند ابي يوسف يأثم بالتاخير عن اول سني الامكان ولو حج بعده ارتفع الاثم ووقع اداء كذا في المحيط قال صدر الشريعة في شرح الوقاية حيث قال ثمرة الخلاف انه اذا ادى الحج بعد العام الاول يأثم بالتاخير عند ابي يوسف خلافا لمحمد وذكر ايضا انه لو لم يؤد في العام الاول ومات يكون آثما اتفاقا فان ادى بعد ذلك يرتفع الاثم عند محمد وعند ابي يوسف لا يرتفع اثم التاخير انتهى وفيه نظر لانه مخالف لما ذكره في شرح المغني للسراج الهندي وغيره وانه

«مطلب الفرق بين المعيار والظرف ه»

«ما اعترض على صدر الشريعة ه»

«بالجواهر»

انا

انا يأثم اذا لم يحج حتى مات اما اذا حج قبل ان يموت فلا اثم فان قلت فعلى هذا لا يظهر ثمرة الخلاف لانه ان لم يؤد يكون آثما اجماعا وان ادى لا يكون آثما اجماعا قلت اذا اخر عن العام الاول بلا عذر سقط عدالته عند ابي يوسف حتى يترتب عليه احكام الفساق من رد الشهادة وغيره وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على ظنه الفوت بالتاخير لظهور علامات يقتضيه فانه ح يصير مضيقا عنده ويتعين له اشهر الحج من ذلك العام لان العمل بالدليل القلبي واجب عند عدم غيره بخلاف ما لو مات فجأة بعد التمكن حيث لا يلحقه اثم عنده لعذره باعتباره الاستصحاب هذا اذا لم يحج بعد التمكن حتى مات اما لو حج قبل ان يموت فلا اثم اتفاقا قوله وللقائل ان يقول الخ الجواب بالفرق بين وقت الصلوة ووقت الحج ان وقت الصلوة ظرف موسع محض والتوسعة افادت شرط النية اداء التعيين فلا يسقط بما عرض التقصير بتاخير الاداء الى زمان التضييق بخلاف وقت الحج فانه لم يتمحض كوقت الصلوة بل له شبه بالموسع وشبه بالمضيق كما عرفت فلشبهه بالمضيق جاز عن الفرض بالاطلاق ولشبهه بالموسع لم يجز عن الفرض بتعيين نية النفل لان ما له شبه باصلين يوفر عليه حظه منهما مع امكان التدارك في مسئلة ضيق الوقت في وقت لا يتوهم معه في الغالب طرق الموت المفوت لمكنة الخلوص عن عهدة الواجب وعدم امكانه فيه في مسئلتنا هذه قوله بخلاف الحج فانه قابل للنفل لا يخفى ان هذا الثاني لا الزامي فان الخصم يمنع ذلك قوله والكفار مخاطبون هذه المسئلة مذكورة في آخر اصول فخر الاسلام وغيره في بيان الاهلية وما ذكره المصنف له مناسبة في الجملة حيث ختم مسائل الامر بمسئلة الكفار لانها من متعلقاته قوله لانه عليه السلام بعث الى الناس كافة يفهم منه عموم بعثته الى الجن والملائكة لان مفهوم رواية الكتب حجة وليس كذلك لان بعثته عامة قوله في حكم المؤاخذة في الآخرة متعلق بالشرائع خاصة وقوله بلا خلاف يتعلق بالكل قوله فيعاقبون على ترك اعتقاد وجود العبادات لان موجب الامر اللزوم والاداء وهم انكروا اللزوم وذلك كفر منهم لانه بمنزلة انكار التوحيد ولذا قال محمد في السير الكبير من انكر شيئا من الشرائع فقد ابطل كلمة لا اله الا الله ولك ان تقول ترك الاعتقاد كفر لان الايمان هو تصديق الرسول بما جاء به والكفر عدم ذلك لانهم اذا لم يصدقوه لم يعتقدوا ما جاء به ويحتمل انه لا يمتنع ان يخاطب الشارع الكفار والتمكن

«مطلب العمل بالدليل القلبي واجب عند عدم غيره ه»

من فهم الخطاب بوجوب العبادات المشروطة صحتها بالايمان فيقول
اوجبت عليك العبادة واوجبت عليك تقديم الايمان وتقديمه شرطا وهو قوله
تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين الى قوله تعالى ويؤتوا الزكوة والضمير
عايد الى المذكورين اولا وهو صريح في الباب وهو انهم مؤاخذون في الآخرة
حتى يعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا ايضا حتى شيئا
وهو انهم قالوا ان الكافر لا تناهي للراتب عذاب في فائدة قولهم يعاقبون
زيادة على عقوبة الكفر بين الاعتقاد فتأمله قوله ما سلككم في سقر
اورد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة على ما هو
المتفق عليه ظاهر لو التحقيق ان محل الوفاق انما هو المؤاخذة في الآخرة على
ترك اعتقاد الوجوب ومحل الخلاف المؤاخذة على ترك العمل وكلام الماتن
يشملهما والآية تصلح تمسكا للوفاق والخلاف قوله بعض المسلمين المتوقفين
في فرضية الصلوة ورد بانه جهالة فلا يثبت الا بدليل وظاهر الآية دليل القائلين
بانهم مخاطبون ايضا بالشرايع في حق وجوب الاداء في احكام الدنيا لانهم
اخبروا بانهم استحقوا النار بترك الصلوة واجيب بان اهل الكتاب
كانوا يصلون في الدنيا فتعين المجاز قوله لم يريدوا ان اداءها كان
واجبا عليهم في حال الكفر الخ يعني لفقد الشرط وهو الاسلام ونوقض بان
التكليف بالفعل حال عدم شرطه الشرعي غير ممتنع والا لامتنع بالصلوة
حال الحدث اجيب بتمكن المحدث من الاداء بعد رفع الحدث دون الكافر الا بعد زوال الكفر
ولهذا لا يجب القضاء عليه بالاجماع وبان الطهارة تابعة لوجوب مشروطها
والايمان قبل الفروع قوله ولا قضاءها واجب عليهم بعد ان اسلموا لانه
يجب ما قبله وفيه شيء فان الكافر اذا اجنب ثم اسلم يلزمه الغسل
على الصحيح فلم يجب ما قبله واجيب بان الجنابة ممتدة بعد الاسلام
والامور الممتدة لبقائها حكم الابتداء واعلم ان الشارح لم يستدل لهذه المسئلة
بالنسبة الى المخالف لان الآية السابقة تصلح دليلا لها بطريق الحقيقة
كما تصلح دليلا لمحل الوفاق بطريق المجاز قوله بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادة
بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وكان حق
العبارة ان يقال بل ارادوا انهم مخاطبون باداء العبادات بشرط تقديم الايمان
اذ محل الخلاف انما هو وجوب الاداء في احكام الدنيا لا العقوبة في الآخرة فان ذلك ليس
محل الخلاف بل هو متفق عليه فتأمل قوله فان قلت انه هذا السؤال نشأ [illegible]

تقديم

تقديم الايمان وحاصله ان الايمان اصل العبادات وراس العبادات فكيف يجعل
شرطا وتبعا لوجوب الفروع والذي فيه قلب الموضوع قوله قلنا الخ واجيب ايضا بان كون
الايمان اصلا في نفسه لا ينافي كونه شرطا في صحة غيره كالصوم بالنسبة الى الاعتكاف
فيه شيء فان هذا قياس مع الفارق لان الايمان اصل من كل وجه والصوم في الاعتكاف
مشروط غير محض لكونه عبادة مستقلة بخلاف الوضوء فانه شرط محض واما ما ذكر الشارح
من الجواب من ان وجوبه ثابت بالدلايل المستقلة بخلاف شيء آخر لان كون الايمان
مأمورا به بدليل مستقل وليس كلامنا فيه وانما الكلام في ثبوته ضمنا وتبعا للامر
بالعبادات وهو لا يجوز لما عرفت واما تمثيله بمسئلة الشهيد فغير صحيح لانه لا يدل
على ثبوت الحرية اقتضاء وانما تثبت بعبارات [illegible] وح لم يبق عليه حكم لعدم
الولاية وهذا يدل على بطلان الامر بالتزوج اربعا لا على صحته فلا يكون مثالا
لما نحن فيه قوله والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل من العبادات وهو
قول علماء ما وراء النهر من مشايخنا واليه ذهب القاضي ابو زيد وشمس الائمة
وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين وجواب هذه المسئلة وان لم ينقل نصا
عن ائمتنا الا ان ما ذكره محمد في المبسوط من ان من نذر ان يصوم شهرا ثم اسلم
لا يجب عليه ذلك الصوم المنذور يبابه النقض بل هو صريح فيه لان منافاة الكفر
الاصلي لوجوب اداء العبادة فوق منافاة الردة قوله عليه السلام فقوله
عليه السلام لمعاذ الحديث متفق عليه ووجه الاستدلال به ان ما ذكره عليه السلام
من الشرايع بعد الايمان مرتب على الاجابة الى الايمان اما عند القائلين بان
التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل
على الفرضية لانه دليل على عدم الفرضية على ما يأتي ان شاء الله تعالى في بحث
مفهوم المخالفة كذا قال بعض الشراح المحققين واعترض بان قوله اما عندنا
فلعدم الدليل ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية الصلوة دليل
عليها مع ان التعلق بالشرط هو لازم بالاعلام لا لنفي الفرضية قوله قيد بما يحتمل
الخ لا حاجة الى بيان هذا القيد لانه تقدم اول المسئلة قوله محل الخلاف الخ وقيل
مبنى الخلاف على كون الشرايع داخلة في مفهوم الايمان وغيره داخلة لكان له
وجه والله اعلم قوله قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم
والعدم وان كان سابقا على كل ممكن الا انه لاحق له ايضا مع كون الوجود
اشرف وقيل لان النهي مركب والامر مفرد وغالبا والمفرد متقدم طبعا فتقدم
وضعا وقيل لان بيان موجب النهي يتوقف على بيان موجب الامر الموقوف

مبحث النهي
قوله على سبيل الاستعلاء اقول
لا حاجة الى قوله سبيل لان المعنى
قد تم في قوله الاستعلاء وقد تقدم
الفاضل جلبي زاده في بحث
الامر ه

عليه يجب تقديمه على الموقوف قوله وهو قول القائل لغيره على الاستعلاء لا تفعل
وليس المراد من لا تفعل خصوص هذه الصيغة بل اعم من ان تكون صريحة او مؤولة
ليدخل وذروا البيع فانه بمعنى لا تبايعوا واعلم ان ذكر الاستعلاء ليس بلازم
لان المعرف هو النهي الذي يجب امتثاله من الشارع بقرينة قوله ضرورة
حكمة الناهي ولا يجب ذلك الا اذا كان الناهي اعلى مرتبة في نفس الامر
وقيل هو طلب ترك الفعل وقيل هو طلب كف عن فعل استعلاء لا مطلقا على
غير كف وقيل هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه وهذه العبارات
بعضها اقرب من بعض والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا
لفظيا او معنويا كما سبق في بحث الامر فالمذهب المختار هذا وقد ذهب جماعة
من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهي ليس عدم الفعل لان عدمه مستمر من الازل
فلا يكون مقدورا للعبد ولا حاصلا بتحصيله بل المطلوب به كف النفس عن الفعل
فيكون مفهومه وجوديا فيشارك الامر في ان المطلوب بهما الفعل الا ان المطلوب بالنهي
فعل مخصوص هو الكف عن فعل آخر وذهب جماعة اخرى الى ان المطلوب به عدم الفعل وهو
مقدور للعبد باعتبار استمراره اذ له ان يفعل الفعل فيزول استمراره وله ان لا يفعل
فيستمر قوله وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه يعني يقتضي حرمته او كراهته اشار
بلفظ الاقتضاء الى ان صفة القبح لازمة للمنهي عنه متقدمة على وروده ثم اعلم
انه كان ينبغي ان لا يقال ان النهي يوجب قبحه كما هو راي الاشعري على ما مر في الامر وللقائل
ان يقول انما يتاتى فيما قبح لعينه وهو الافعال الحسية دون الشرعية لان قبحها
انما يعرف بالشرع اذ هي في نفسها حسنة قوله ضرورة حكمة الناهي الخ فان الحكيم
لا ينهى عن فعل الا القبيح كما انه لا يامر الا الحسن لقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان
الخ وفيه نظر لجواز تحريم ما لا مفسدة فيه عقوبة لبني النعمة وعدوانا او تعبدا امتحانا
التحريم للعصيان فكما حرم على اليهود كل ذي ظفر وكما حرم عليهم شحومهما من البقر
والغنم عقوبة لهم لا لمفسدة فيه لا الحل لنا ذلك مع انا اكرم عليه منهم ونص على
ذلك بقوله تعالى ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون واما تحريم التعبد فكما في تحريم
الصيد حالة الاحرام واجيب بانا لا ندعي ان في كل منهي عنه مفسدة بل نقول لان
الحكيم لا ينهى الا عن القبيح غاية ما في الباب انا لا ندرك قبح بعض في البعض
وذلك لا يوجب العدم في نفسه قوله وبيان الاختلافات في تحقيق هذا ان شرح
او حقق آية التولي في القبح المنهي عنه لكونه مقابل الامر وقيل الاختلافات
بالحسن ثم لان من قال ان الامر يوجب التكرار لا يتاتى له ان يقول ان النهي

يوجب

يوجب التكرار قوله اما ان يكون قبيحا لعينه عرفا بان لا يكون مشروعا باصله
دون وصفه وحكمه كراهة المباشرة وافادة الملك بالقبض قوله والخلل الوارد
الخ بيان كون القبح باعتبار وصفه توضيحه ان المعنى الموجب للقبح غير الصوم
لكنه اتصل به وصفا فان الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلث نهارا
مع النية وهو في نفسه حسن لكنه قبيح لانه يوم عيد وضيافة وذا صفة للوقت الذي
هو داخل في تعريف الصوم فكان الخلل الوارد في الصوم من قبل الوقت بمنزلة الوصف
له لعدم تصور انفكاك الوقت عنه لكونه جزءا منه ووصف الجزء وصف للكل قوله
كالزنا بالبيع حالة السعي في الطريق الخ هكذا قالوا قال في شرح الكنز وهذا مشكل
فان الله تعالى نهى عن البيع مطلقا فمن قيده ببعض الوجوه يكون تخصيصا
وهو نسخ فلا يجوز بالرأي انتهى ويمكن ان يجاب عنه بان النهي المطلق لمعنى
في غيره والنهي اذا كان لمعنى في غيره لا يوجب الفساد لكن يعكس على هذا
قولهم العبرة لعين النص لا لمعناه على ان الكلام ليس في الفساد بل في الكراهة
من انه هل يكره البيع حالة السعي ام لا قوله لا نسلم زوال الاذى عن الحيض
الخ هذا الاعتراض اورده الفاضل السمرقندي حيث قال وفيه بحث اذ لا نسلم
انفكاك ترك السعي عن البيع وقت النداء حالة الترك اذ الكلام في مثل هذا
البيع لا في البيع مطلقا ولا نسلم انفكاك الشغل عن الصلوة في الارض المغصوبة
اذ الكلام في الصلوة المقيدة بكونها في الارض المغصوبة لا في الصلوة مطلقا
وكذا الكلام في انفكاك الاذى عن الوطي حالة الحيض واجيب بان هذا انما
يلزم ان لو لم يكن مرادهم بذلك جواز الانفكاك في الجملة وهو ممنوع وانما قلنا
ذلك لان غرضهم بيان الفرق بينه وبين القسم الذي قبله اذ الانفكاك لا يتصور
فيه اصلا بخلاف هذا القسم فان ذلك ينفك في الجملة وكيف لم يريدوا ذلك
وكل عاقل يعلم ان ترك السعي لا ينفك عن البيع الذي ترك به السعي وان الشغل
لا ينفك عن الصلوة في الارض المغصوبة حالة الغصب قوله فاوجب فساد الشرع
المراد بالفساد الجواز مع الكراهة التحريم كذا قالوا وفيه نظر فانه يشكل ببعض
افراد القسم الثاني كالصلوة في الارض المغصوبة فانها جائزة مع كراهة التحريم مع
ان المعنى المقتضي للقبح ليس صفة لازما ويجاب بالفرق بان الصلوة في الارض
المغصوبة يلزم بالشروع حتى لو افسدها قضاها بخلاف صوم يوم النحر حيث لم
يلزمه الاتمام ولو افسده بعد الشروع لم يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية وكل
ان الكراهة في القسم الاول اشد من الثاني وقد مر الجواب عن الاشكال

في كون الصلوة في الارض المغصوبة مشروعة باصلها ووصفها من غير فساد ولا
نقصان مع كراهة التحريم فلا تفعله قوله لانه بنفس الشروع صار واجبا
حتى يحنث في يمينه وفيه شيء لان كلامنا في الصوم الشرعي وهو في الجزء الاول
دون اللغوي ولذا اجاب على ما سلكه بعض القوم ويمكن ان يقال بان الصوم
مما لا يتجزى ومن ثمه كان وجود الثاني في بعضه لوجوده في كله اعتبارا بخلاف
الصلوة فانها لا تطلق على ما دون الركعة قوله واجب عند البعض يعني من
الحنفية وهو ابو يوسف واما في ظاهر الرواية لم يلزم بالشروع ولا يجب
اتمامه اذ لا يجب المنهي عنه بل وجب قطعه اجابة لحق الشارع ولا يجب عليه
القضاء لانه صاحب الشرع في قطعه كمن امر غيره باتلاف ماله فاتلفه لا يجب
عليه شيء وحاصل ما ذكر في الشرح ان وجوب تفويتها الفقه مجتهد فيه بخلاف
وجوب ترك المعصية فانه قطعي فترجح جانب الترك وفيه شيء لانا لا نسلم ترجيح
الترك على الفعل مثل اللازم المتساوي اذ بالنظر الى الفقه والشرع لزوال المعارض
اذ المنع من المضي انما كان للعارض قوله فترجح جانب الترك تقديما للحظر على
الاباحة وفيه شيء لان العبادات تحتاط فيها فكان ينبغي ترجيح جانب
الفعل قوله فلم يلزم القضاء اذا افسده هذا ظاهر الرواية عن ابي يوسف
ومحمد يجب القضاء قياسا على الصلوة في الاوقات المكروهة قوله وانما صح نذره
يعني انما صح النذر بالصوم في الايام المنهية في النظام لان الصوم نفسه طاعة
وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهو فعل الصوم لا في ذكر اسمه
وايجابه على نفسه وحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وصحة انعقاد نذره
من جهة كونه طاعة وعدم لزوم قضاء نفله بالافساد من جهة كونه معصية قوله لهذا
لم يصح نذره الى هذا رواية حسن عن ابي حنيفة وظاهر الرواية عنه انه يصح وفي
رواية حسن ان النذر ايجاب بالقول وفي القول يمكن التمييز بين المشروع والنفل
عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين ووجه ظاهر الرواية
ما ذكرناه من ان وصف المعصية متصل بالفعل قوله لا بذكر الاسم وذكر الاسم
يصدق بتعليقه على ان يصوم يوم النحر او اصوم غدا وغدا يوم النحر بخلاف
الصلوة الخ يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات
المنهية حيث لا تلزم بالشروع دون الصوم وحاصله ان الوقت للصوم من قبيل المعيار
اللازم لكونه معيارا وجزءا من مفهومه والصلوة من قبيل الظرف ولكونه ظرفا لها فيكون
كل جزء منه منهيا عنه لكونه صوما بخلاف الصلوة فان ابعاضها لا يطلق عليها اسم

قوله خلافا للشافعي اقول الظاهر ان غرضه للخلاف الواقع بين المتنا... ثم ذكر خلاف الشافعي بعنوان الالحاق به كما لا يخفى على ارباب الصناعة اسلوب التحرير ح

مطلب الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية ه

ما لم يبح

ما لم يبح والمنهي عنه هو الصلوة في المغصوب قبل ذلك كان عبادة محضة يجب
صيانتها والمضي عليها فالمضي في حق ما مضى امتناع عن ابطال العمل وهو واجب
وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية لكونه مركبا للمنهي عنه وهو صلوة
في هذا الوقت فيكون المضي طاعة ومعصية واما امتناعا عن المعصية وهو ابطال
العمل لا ابطال ترك المضي لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى ح لانه وضعها لا تتحول
الاجزاء المتفرقة اعطي لها حكم الجملة والاتيان بالباقي شرط البقاء فالمتفرقة عبارة فترجحت
فترجحت جهة المضي لان فيه جهتي طاعة وجهة معصية وجهة الترك فيه جهة طاعة
وجهة معصية فان افسدها فقد افسد عبادة وجب عليها المضي فيها فيلزم القضاء فلانا
لزفر وجب القطع والقضاء في وقت غير مكروه في ظاهر الرواية والواقع في عن
عهدة ما لزمه بل تلك الشروع وذلك ان تقول كون ما انعقد لم يسم صلوة تقتضي
عدم القضاء اذا افسده ومقتضى لزوم القضاء انه يسمى صلوة فتأمله وايضا
الصلوة الشرعية ركعتان بدليل لو حلف لا يصلي صلوة لا يحنث الا بركعتين
بخلاف ما اذا حلف لا يصلي فانه يحنث بركعة هكذا فرق بعضهم وبعضهم لم
يفرق والشارح مشى على ذلك لانه قال اولا بالتكبير وثانيا بالتوقف فتنبه قوله
حتى افاد الملك بالقبض مع كراهة التنزيه هذا هو المراد بالبيع الفاسد بخلاف
فانه يتوقف الملك فيه على القبض وفي كون هذا البيع مكروها كراهة تنزيه هو المرجح
وفي شرح الهداية فسر العناية بعدم الحل حيث قال يكره اي لا يحل فيكون كراهة تحريم
وبينهما تناف قوله ان ارادوا بالكراهة كراهة التحريم فهو ان يستحق فاعله
دون العقوبة الخ هذا المخالف لما قاله ابن الهمام وصاحب التحقيق في فاعل المكروه
كراهة تحريم يستحق عتابا اخف من عقاب فاعل الحرام وهو كالواجب بالنسبة
الى الفرض والشارح تبع في ذلك سعد الدين التفتازاني في التلويح قوله قلت
يختار انها كراهة تنزيه حاصله انه اختار الشق الثاني وان الكراهة في القسم
الثاني تنزيهية وهو انما يستقيم بالنسبة الى البيع وقت النداء دون الصلوة
في الارض المغصوبة ووطي الحائض كما ذكره ولو اختار الشق الاول لورد
البيع وقت النداء على كونه فكان اختيار الشق الاول اولى وقول السائل لم يبق
فرق بين القسمين قلنا مسلم من هذا الوجه والا فالمضي لا يجب في صوم يوم
النحر ولا القضاء بخلاف الصلوة في الارض المغصوبة والوقت المكروه قوله فيه تامل
لان وطي الحائض انما كان مكروها كيف تثبت حرمته لان كراهة التنزيه بمنزلة
المباح والحرام بمنزلة الفرض وبينهما تناف واقول لم يفصل جواب الاكمل في الكافي

العبارة ح

فترجحت جانبه

بيان المخالفة

محذور ام

بيان المخالفة

ان الكراهة في القسم الثاني كراهة تنزيه لكن وطي الحائض ثبت حرمته بالاجماع
وان كان من افراد هذا القسم ولا بعد في اختلاف اوصاف جزئيات نوع واحد
بحسب مقتضيات الادلة والشارح رحمه الله ظن ان كراهة التنزيه جارية
في جميع جزئيات النوع الثاني كما هو الظاهر من قولهما مختارا انها كراهة تنزيه
فاشكل عليه وطي الحائض بما ذكره فيجاب بانه من الجزئيات وليس الامر كما ظنه
فتامله قوله وهو القبيح لعينه وهذا لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهي
في المنهي عنه لا في غيره ولا ضرورة ههنا تقتضي ترك هذا الاصل لان هذه الافعال
توجد حسا فلا يمنع وجودها بسبب القبح وللقائل ان يقول ان اردتم بقولكم قبيح
لعينه ان القبيح بالنظر الى ذاته لا الى امر خارج كما يدل عليه ظاهر العبارة فلا نسلم
ان قبح شرب الخمر والزنا والقتل كذلك فان قبح شرب الخمر باعتبار صيانة عقله
ودينه وكذا لو اكره على الشرب لا يحل له الامتناع ولو كان القبح لذاته لما حل له الامتناع
فان ما بالذات لا يزول بالغير وقبح القتل باعتبار الفساد في الارض وقبح
الزنا باعتبار اشتباه النسب وكل ذلك خارج عن حقائقها وان ارادوا
غير ذلك مع انه خلاف الظاهر فلم يبين والجواب بانه ليس المراد بقولنا قبيح لعينه
ان ذلك منهي عنه قبيح من حيث الذات بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه
النهي قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته فتامله قوله الا اذا قام الدليل
على خلافه اي خلاف هذا الاصل بان دل على ان هذا الفعل الحسي انما يقتضي
القبح لغيره لا لعينه وحكم النهي فيما قبح لعينه بيان ان المنهي ليس مشروعا اصلا
قوله كالنهي عن الوطي حالة الحيض فيه نظر فان القبيح لغيره حكمه مشروعيته
خصوصا اذا كان الحكم مجاورا فانه لم يؤثر شرعا الا في المشروعية لا اصلا ولا وصفا
مع ان وطي الحائض حرام بالاجماع كما مر فكان كصوم يوم النحر قوله وهي التي
يتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فانها انما
باعتبار ما اثبته الشارع لها من الشرائط والاركان الحقيقية والتقديرية
وجود الغير وجودها الحسي حتى حكم ببقاء الصوم بعد وجود المنافي حالة النسيان
وبصحة الصلوة مع فوت بعض الاركان والشرائط حالة الضرورة وبصحة
فسخ البيع والاجارة عند وجود المقتضي مع عرضية اركانها والعوض للبقاء الى
وتاخير البيع عند هو الملك عند خيار الشرط الى غير ذلك مما يبتني
على الوجود الشرعي دون الحقيقي قوله وللقائل ان يقول ما عدوه من الحسيات
في هذا البحث لعينه وبعد الشارح على الجواب الذي ذكره حاشية قبله وهو وارد

مطلب الكراهة التنزيهية بمنزلة المباح ۵

مطلب قبيح لعينه

واما القبح لغيره كالصوم في يوم العيد فان عينه ليس بقبيح كما عرفت ۵

لامحالة

لامحالة قوله فلا فرق بين القسمين فان اصلهما من حيث كونهما افعالا
تعرف بالحس قبل الشروع واما من حيث كونهما على هيئات مخصوصة وكيفيات
معلومة موجبة لاحكام مخصوصة فلا تعرف قبل الشرع فالفرق على الوجه الذي ذكره
لا يتم وفسر بعض الشراح الفعل الشرعي بما يكون مع تحققه الحسي تحقق شرعي
بشرائط واركان مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعل
الشارع ذلك الفعل والاحكام متحققة كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس
بمحل لانه وجد الفعل الحسي في الحركات والسكنات والايجاب والقبول
قوله والصواب ان تفسر الافعال الحسية الخ كلام ظاهر حسن قوله في المتن
على الذي اتصل به وصف لو قال على الذي قبح لغيره لكان اولى لان القسم
الثاني وهو ما قبح لغيره مجاورا يصير خارجا عن القاعدة مع ان الكلام في النهي
عن الافعال الشرعية مطلقا ولانه في مقابلة ما قبح لعينه فلا بد ان يكون هذا القسم
فيما قبح لغيره فالصواب ان لا يذكر وصفا لكن يشكل قول الشارح بعده مشروعا
باصله دون وصفه وكذا المص في التوضيح حيث خصهما بما اتصل به وصفا اذ
الصلوة في الارض المغصوبة ونحوه مشروعة باصلها ووصفها فكل في التخصيص
والتعميم لا يناسب بل الاولى التفصيل بان يقال بعد قوله على الذي قبح لغيره فان كان
ذلك الغير وصفا متصلا يكون مشروعا باصله دون وصفه وان كان مجاورا يكون
مشروعا باصله ووصفه وانما اثر في الكراهة دون الفساد كما قال غيره و
الاصل ان الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان
دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا
ففاسد عندنا وباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام وعندنا يصح
باصله ولا يفسد بوصفه لعدم الدليل على كون القبيح لوصفه قوله بما لم يتصرف فيه
الشرع بتجويزه الخ يعني اذا عرفت هذه الافعال الحسية اثبت الشارع لها
احكاما من غير ان ياذن في فعلها بخلاف الشرعية فانها اذا عرفت يثبت لها الاحكام
مع تجويزه اياها في غير هذا المحل كالبيع كان يقول بيعوا حيث شئتم ولا تقولوا
زنوا واشربوا الخمر قوله الا اذا دل الدليل الخ حاصله انه قد قام الدليل على بطلان
هذه البيوع لعدم تصور انعقادها فان الاصل اضافتها الى غير المحل فان
المضامين والملاقيح معدومة ولا يتصور انعقاد البيع في محل وكذا صلوة المحدث
معدومة شرعا وفيه شيء فان الكلام في النهي وقد قال الوافي النهي عن بيع هذه الاشياء
انه مجاز عن النفي كما ياتي فلا استثناء ثم يكون منقطعا فتنبه قوله وفاذكر

لكن لافعال الخ صلوة وبيع ۵

يعني من قوله والنهي المطلق عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول الا اذا دل
الدليل بخلافه وعن الامور الشرعية على الاول اتصل به وصفا الا اذا دل الدليل
على كونه قبيحا لعينه بعرف ان اطلاق المص عن قيد المطلق وعن الاستغناء
من ايجاز مخل يمكن ان يقال الكلام في النهي المطلق المجرد عن القرائن
الدالة على قبح المنهي عنه لعينه او لغيره واما المقيد بها فدلالته بحسبها من الحرمة
او الكراهة والكلام فيه فليتأمل قوله فان قلت النهي عن الصلوة في الارض
المغصوبة الخ وكذا الصلوة في الاوقات المكروهة والبيع وقت النداء
والسؤال وارد قوله قلنا المراد به اي بقوله على الذي اتصل به وصفا ويكون
التقديم وعن الامور الشرعية يقع على ما قبح لغيره وفيه تامل لان كلامه يشعر
بان الحكم المجاور حكم ما اتصل به وصفا وليس كذلك والا فكان ينبغي ان
يتعرض لحكمه لا يقال مراد الشارح انه تركه وحكمه [illegible] وذكر الاتم لا انه
حال حكمه على هذا الوصف لانا نقول بعد التسليم كلامه متناقض لانه
الجواب والتنظير افهم في المجاور مثله وكذا قوله خص ما اتصل به وصفا الخ
والحاصل ان الشارح احترز عن المص في تعميم الامور الشرعية بما اتصل به
وصفا باعتبار القبح لغيره مع قطع النظر عن خصوص الجهة وفيه ما علمت
من التسوية المفهومة من كلام الشارح قوله خص ما اتصل به وصفا
بالذكر لكونه اكثر واشهر قد يقال دعوى الكثرة والشهرة ممنوعة فلا بد
في بيان نكتة التخصيص وكان الاولى ان يقول وصفا او مجاورا قوله
[illegible] فيما قبح لعينه يكون باطلا لارتفاع المشروعية اذ لا يبقى النهي عنه
مشروعا [illegible] النهي ح لان ادنى درجات المشروع ان يكون مباحا والقبيح
حرام لعينه فلا يكون مشروعا اصلا فيكون القبح ثابتا على وجه يبطل
المقتضي وهو النهي لان النهي ح لا يبقى نهيا بل يكون نسخا وهو باطل بخلاف
النهي عن الافعال الحسية فان القبح في عينها لا يؤدي الى ابطال النهي
لان النهي فيها نسخ لما لتحققها قبل ورود الشرع والحاصل ان القبح العيني
في الافعال الحسية لا يبطل النهي لتحققها قبله فلا ينعدم بصفة القبح بخلاف
الافعال الشرعية فانها لم يعلم الا من جهة الشرع فيكون القبح لعينه مبطلا للنهي
والجمع بين العمل بحقيقة النهي وحقيقة القبح في الافعال الحسية صحيح لانها
لانها لا تنعدم بصفة القبح فاما الجمع بينهما في الافعال الشرعية فغير ممكن لانها
تنعدم مع القبح الحقيقي لما علمت من ان بين المشروعية والقبح تضادا

لكن

لكن لما كان في الواقع ان الفعل الشرعي يتصف بالفساد ودل على صحة ما
قلناه من جعل القبيح في الوصف دون الاصل فانا قد وجدنا ان الاحرام
يتصف بالفساد مع بقاء مشروعيته وذلك لان المحرم لو جامع قبل الوقوف
بعرفة يفسد احرامه ويجب عليه المضي شرعا وهذا دليل على الفساد قوله تحقيقه
اي لتقدم ذكر النسخ حتى تحقق الفرق بينه وبين النهي والقال ولانه لو لم يكن
متصورا لكان الامتناع فيه لعدم المنهي عنه لا لامتناعه اختيارا و ح
لم يبق النهي نهيا بل يصير نسخا مع ان التغاير بينهما ثابت بحقيقته الخ
لكان انسب كما فعله بعض الشراح قوله ان النسخ عبارة عن رفع حكم
شرعي اعترض عليه بان ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه وما في المستقبل
لم يثبت فكيف يبطل وايضا ما كان فلا رفع وايضا الحكم وتعلقه العقلي قديمان
لا يقبلان الرفع واجيب بانه ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما نظن من
التعلق في المستقبل يعني لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في
المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون وقيل الاولى انه بيان
انتهاء مدة الحكم بانتهاء مدته والمراد في الحكم المحكوم لان الحكم صفة قائمة
بذاته تعالى لا يجوز انتهاؤه وقيل المراد بالحكم المتعلق بالمكلف تعلقا تنجيزيا واجيب
ايضا بان النسخ له جهتان جهة بيان وجهة رفع فالاول بالنسبة الى الله تعالى والثاني
بالنسبة الى العبد فيجوز اعتبار كل جهة في تعريفه قوله ولقائل ان يقول انه يلزم
كونه مصادرة على المطلوب توجيه المصادرة ان المدعي هو ان النهي يقتضي تصور
المنهي عنه وقد جعله جزءا من الدليل حيث قال والنهي تصرف في المخاطب بالمنع
الخ قوله فان النهي قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية كالنهي
عن قتل الكلاب والنهي عن نكاح المتعة فانه نسخ ما كان قبله من الجواز فلا
يكون النهي منافيا للنسخ وقولهم الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء
فلا يثاب عليه ممنوع فان شرب الخمر منسوخ وكذا نكاح المتعة مع انه يثاب الان
بالامتناع عن شرب الخمر على ان عدم شرب الخمر ونكاح المتعة بامتناع العبد
باختياره للمنهي في نفسه قوله فان ثم هذا الدليل وهو قوله تحقيقه الخ فانه
ثبت به المغايرة بين النسخ والنهي قوله يبطل تلك القاعدة وهي ان
النهي قد يكون طريقا للنسخ الخ واجيب بان كون النهي طريقا للنسخ
مجاز والكلام في حقيقة النهي فح يتم الدليل ولا تبطل القاعدة قوله وكيف
قولهم ولا يكون مستحيلا يعني لا نسلم ان النهي يقتضي تصور المنهي

عنه بكونه شرعيًا وقولهم لو لم يكن مشروعًا باصله لكان مستحيلا قلنا
لا نسلم استحالته عقلاً والتكليف انما يعتمد الامكان من حيث الذات
والامتناع بالغير وهو عدم المشروعية لا ينافي الامكان الذاتي ومبنى
التكليف ليس الا على الامكان الذاتي لما عرف من صحة التكليف بما
علم الله انتفاء وقوعه مع كونه ممكنًا كايمان ابي جهل ومن مات على كفره
قوله والاقرب ان يقال الشيء انما كان مشروعا ثم نهي عنه دل على ان
عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحًا لعينه لما صار مشروعا في جملة اذ القبح
الذاتي لا يجتمع مع المشروعية والذاتي لا يزول فعلم ان النهي عن المشروع
ليس بقبيح في ذاته فتعين ان يكون في وصفه او مجاوره وبهذه الطريقة
يندفع جميع ما اورد لا بالطريقة الذي ذكرا اولا قوله ولكن النهي الخ فيه كلام
لان المفرع عليه عام لصدقه على الوصف والمجاور والفروع المذكورة انما
تناسب القبح الوضعي دون المجاور وشرط التفريع اختصاص حكم المفرع
عليه بالفروع كلها وحكم المفرع هنا لا يختص لان ما قبح لغيره مجاور مشروع
باصله ووصفه مع انه مما قبح لغيره فنظام كلام الشارح ان حكم ما قبح لغيره
عدم المشروعية بالوصف دون الاصل وليس كذلك على انه يلزم منه ان
يكون العلة اعم من المعلول لانه اذا قبلها كانت هذه الافعال مشروعة
باصلها دون وصفها فيقال لان قبحها بالغير فيقال القبح بالغير لا يصلح ان
يكون علة لذلك لتخلف هذا الحكم عنها في المشروعية بالاصل والوصف
مع ان شرط العلة الاطراد فافهم ولو قال اي لكون النهي عن الامور الشرعية
يقتضي بقاء المشروعية لكان اولى قوله كان الربوا الخ وهو عقد معاوضة
مال بمال وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة
هذا التعريف انما يتأتى اذا اقدرت مضافا في عبارة المص اي بيع الربوا
فان لم تقدر فالربوا فضل مال مشروط في العقود لم يقابل بعوض لكن هذا التعريف
غير منعكس فان بيع الدراهم بالدراهم نسيئة ربوا وليس فيه فضل مال
لا يقابله عوض والتعريف الشامل عقد فاسد وان لم يكن فيه زيادة اللهم
الا ان يقال المراد بالفضل اعم من الحقيقي والتقديري لكنه مجاز قوله كالبيع
بشرط فاسد الخ ذكر في المنتقى انما يفسد البيع بالشرط الفاسد اذا ذكره
بكلمة على اما اذا ذكره بكلمة الشرط كما اذا قال بعتك هذا ان كنت تعطيني
كذا فالبيع باطل انتهى والتوجيه ان على للالزام وان للتردد فيكون كتعليق

البيع

البيع بامر متردد فيه والتعليق ينافي المقصود من العقود التي للاثبات
فلا يجوز فلذا كان باطلا وذلك لان التعليق انما يصح في الاسقاطات
كالطلاق والعتاق بخلاف الاثباتات كالبيع والاجارة وعقد النكاح قوله
وبشرط لا يقتضيه العقد الخ احترز به عما يقتضيه كشرط الملك للمشتري في المبيع وشرط
حبس المبيع لاستيفاء الثمن وشرط انتفاع المشتري بالمبيع لان هذا الحكم ثبت
بمطلق العقد فلا يزيده الشرط الا تاكيدا قوله وفيه نفع لاحدهما اما البايع فكما
لو باع شيئا بشرط ان يقرضه المشتري درهما او يهدي له هدية او باع دارا على ان
يسكنها شهرا واما المشتري فكما لو اشترى ثوبا على ان يقطعه البايع ويخيطه قميصا
او قباء وكذا المنفعة لو كانت لاجنبي نحو ان يقرض فلانا كذا فالتقييد باحدهما
بناء على الغالب قوله او للمعقود عليه وهو اهل الاستحقاق على غيره بان يكون
ادميا عاقلا كبيع عبد بشرط ان لا يبيعه المشتري او لا يهبه او يعتقه او يدبره
والتبرعين تقييد المنفعة به مورود للشرع بما لا نفع فيه كشرط الخيار والاجل
فان البيع جائز فيهما مع وجود شرط فيه نفع لاحد المتعاقدين لان الشرع ورد به
واحترز بهذا عما لو اشترى دابة او ثوبا بشرط ان لا يبيعه او لا يهبه فان الشرط باطل
والبيع صحيح في ظاهر المذهب وعن ابي يوسف ان البيع فاسد قوله
والحرمة لا تنافي ملك البايع هذا جواب سؤال تقديره كيف يفيد البيع
الفاسد الملك مع انه حرام لان النهي يقتضي التحريم واجاب بان الحرمة لا تنافي
ملك اليمين وذلك لان البيع شرع للملك اي ملك اليمين والتحريم لا يضاده لان التحريم
يضاد الحل دون الملك فامكن الجمع بينهما اذ الحل تابع لا مقصود لازم وقد يوجد
وقد لا يوجد ولهذا شرع البيع في موضع لا يحل فيه المشتري كالاخت رضاعا والامة
المجوسية والعبيد والبهايم وهذا بخلاف النكاح حيث لا ينفك عن الحل ولهذا
لم يشرع في موضع لا يحل كالام والبنت فالنكاح ينتفي بانتفاء الحل لان
الحل لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم بخلاف الحل في البيع فانه
غير لازم قوله كجلد الميتة فيه تامل لان جلد الميتة لا يملك بالبيع لانه ليس
بمال وانما يملك بالارث وهبة وكذا الخمر والخنزير يملكها المسلم بالارث دون قبول
من بيعها وجعل صاحب المحيط جلد الميتة كالخمر لانه مرغوب فيه وجعله صاحب
البزدوي كالميتة لانه ليس مالا اصلا وهذا كله قبل الدباغ واما بعد الدباغة فيباع
وينتفع به لطهارته فان قلت نجاسة الجلد لما اتصل به من الرطوبات النجسة فكان
ينبغي ان يجوز بيعه كالثوب النجس اجيب بان الرطوبات النجسة في الجلد باعتبار

البيع بالبيع الفاسد حرام

جلد الميتة لا يملك بالبيع ٥

اصل الخلقة فيمنع وجودها فيه جواز بيعه والنجاسة في الثوب ليست كذلك
فلا يمنع وجودها فيه جواز بيعه قوله واما في صوم يوم النحر وايام التشريق
فان الصوم مشروع باصله لكونه لله تعالى على قصد القربة والنهي انما
تعلق بوصفه وهو كونه مستلزما للاعراض عن الضيافة الموضوعة للعوام
والخواص في هذا الوقت وهذا الاعراض وصف لازم للصوم لا ينفك عنه لتصوره
بدونه في الجملة وهذه آية المغايرة لكنه لا ينفك في هذه الايام فيكون وصفا
متصلا فصار مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيحكم بفساده فان قلت
لو كان النهي للاعراض لكان ينبغي ان ياثم من لم ياكل بدون النية قلت
من لم ياكل بدون النية لعدم الطعام او للحمية او لعدم اشتهائه لا ياثم لانه ترك
عن عذر اما من لم ياكل مع القدرة على الطعام وعدم العذر فلا نسلم انه لا ياثم
قال السمرقندي وفيه بحث لان الامساك انما يكون لله تعالى لو كان باذنه نهار
الضيافة اخرجه صاحب الشرع عن كونه وقتا للصوم كالليل واجيب بانا نسلم
ان الامساك انما يكون لله تعالى بذلك القيد لكن لا نسلم ان النهي ورد عن الصوم
بعينه حتى ينقطع الاذن بل ورد عن الاعراض عن الضيافة فالمعنى الآن
لا للاعراض لما كان لازما للصوم اضيف النهي اليه فصار الصوم منهيا لغيره لا
لذاته فبقي الصوم ماذونا فيه بالنظر الى اصله قوله ونهار الضيافة اخرجه
صاحب الشرع ممنوع لان النهي الوارد بقوله لا تصوموا في هذه الايام [illegible]
[illegible] عن الوقتية بل بقاءها على ما بيناه من اقتضاء النهي القصد
وفي الطريقة المعينة والتحقيق ان صوم هذه الايام يشتمل على تركين ترك
للمفطرات الثلث وترك اجابة الدعوة فبالنظر الى الاول يكون عبادة
وبالنظر الى الثاني يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والغرض الاصلي للصوم
هو الاول دون الثاني لاختصاص الثاني بهذه الايام فصار الترك الاول بمنزلة
الاصل والثاني بمنزلة الوصف فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله دون
وصفه فكان فاسدا قوله ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح هذا ظاهر الرواية
وروى ابن المبارك عن ابي حنيفة انه لا يصح وهو قول زفر والشافعي ان الصوم
غير مشروع فيها قوله ولكن يفطر ويقضيه لانه لا ينفك عن الوقوع في المعصية
قوله لانه لا يحصل بالقبض [illegible] بان الملك لان القبض لم يكن باذنه للتقييد
الملك ويكتفي بالاذن دلالة بقبضه المشتري بحضرة البائع ولا يمنعه واما بعد
الافتراق لا [illegible] الا اذا لم ينقد الثمن او كان الثمن خمرا واما التخلية

فليست

فليست بقبض على الصحيح كذا في المجتبى وفي الخلاصة التخلية قبض في البيع الفاسد
قوله لكون سببه فاسدا عبر ابن الهمام بالضعف وحاصله ان سببه في الحظر
وما هو سبب محظور طلب الشرع دفعه بالقدر الممكن ولان ترتب حكمه وجب اعدامه
باعدامه بعد فعله صار ضعيفا ورتبنا حكم السبب يتاخر عنه في الشرع بسبب
من الاسباب فاخرناه الى القبض ليتاكد العقد به فيوجب حكمه كالهبة
لا لضعف السبب لم يثبت الملك فيها الا بالقبض انتهى وبيان ضعف السبب في الهبة
لانها مال ليس في مقابلته مال والاصل ان مال الانسان لا يخرج عن ملكه الا في
مقابلة مال وقوله حكم السبب قد يتاخر عنه كما في البيع بشرط الخيار والمبيع الموقوف
قوله وفي الهداية وهكذا في شروح الجامع الصغير وغيرها قال بعض المحققين
فبهذا عرفت ان الاتقاني غلط المذهب حيث قال فكان اثر صحة النذر في
وجوب القضاء لا في الاداء انتهى اقول ان اراد الاتقاني بقوله لا في الاداء اي
لا في وجوب الاداء فقد اصاب ولم يغلط وهو الظاهر وان اراد لا في جواز الاداء
فقد سها قوله وهو الدرهم الزائد في الربوا فاصله ان بيع الربوا مشروع باصله
لوجود ركنه واهله في المحل وغير مشروع بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض الذي
به تفوت المساواة التي هي شرط جواز العقد في الربويات وشرط الشيء تابع
فيكون وصفا اذ المراد بالوصف ما لا يكون قوام العقد به وهذا كذلك فان قلت
المشروط بدون الشرط باطل كالصلوة بدون الطهارة قلت هذا انما يتوجه
ان لو كانت المساواة شرطا لانعقاد البيع ووجوده شرعا وهو مسلم بل شرطا
لصحته فيبطل الصحة وبطلان الصحة لا يستلزم بطلان اصل البيع فجاز ان يكون
فاسدا بخلاف الطهارة فانها شرط لوجود الصلوة وتنعدم عند عدمها ولا نسلم انها
شرط لصحتها لكن الصلوة لا توجد مع الفساد بخلاف البيع قوله والشرط الفاسد
في البيوع الفاسدة الخ حاصله ان الشرط الفاسد في معنى الدرهم الزائد من حيث
انه فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فيكون في معنى الربوا وقد نهى النبي
عليه السلام عن بيع وشرط والنهي راجع الى الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا
للملك لكن بصفة الفساد والحاصل ان الشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا
في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام قوله والخمر مال غير متقوم الخ حاصله
ان البيع بالخمر بان يجعل الخمر ثمنا لا مبيعا مشروع باصله لوجود ركنه في المحل
وهو قوله بعت واشتريت في محله وهو المال المتقوم غير مشروع بوصفه وهو
الثمن لان الثمن يقع في البيع فشابه الوصف من هذا الوجه لان المقصود

في البيع هو المبيع ولهذا اشترط وجوده ويؤثر هلاكه وانما كان الخمر مالا غير
متقوم لان المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته وهي ليست
كذلك ولهذا لا يجب الضمان باتلافها اذا كانت لمسلم فصلحت ثمنا في وجه دون
وجه فلا يمنع اصل الانعقاد فصارت مشروعا باصله دون وصفه فقلنا بالفساد
لا بالبطلان لكون الثمن غير مقصود لانه وسيلة الى الاعيان واورد ان الثمن
ركن البيع كما لا يتحقق بدون الثمن فبطلانه لكونه غير متقوم يوجب بطلان
البيع والاصح ان ما ليس بمتقوم يكون مالا والواجب بان ذكره ركن لا وجوده
والكلام فيه لانعقاد الاجماع على ان من اشترى شيئا بثمن وليس في ملكه
شيء يجوز فلا يلزم من عدم التقوم بطلان المالية لانهما معنيان منفكان
كما مر وهذا بخلاف بيع الخمر بالدراهم حيث لا ينعقد لان الدراهم تعينت
للثمنية فبقيت الخمر مبيعة وهي لا تصلح لذلك لعدم تقومها فلا ينعقد البيع
لانعدام المحلية بخلاف بيع الخمر بالعبد فانه فاسد كبيع الثوب بالخمر لان هذا بيع
مقايضة وكل واحد يصلح ثمنا ومثمنا بخلاف بيعها بالدراهم لانها تعينت
فيه مبيعة وبخلاف البيع بالميتة وبجلدها حيث لا ينعقد سواء كانت ثمنا او
مثمنا لانعدام المالية مالا ونما لا وان حدثت المالية في الجلد بصنعة الدباغة
فلا يكون مالا قبلها فانعدم البيع فيه حتى لو قضى القاضي بجوازه لا ينفذ كذا
ذكره السرخسي ويشكل على كون جلد الميتة ليس بمال مسئلة ذكرها قاضيخان
في فتاواه وغيره وهي رجل له غنم للتجارة تساوي نصابا فماتت قبل حول
الحول ودبغ جلدها فبلغ قيمة جلدها نصابا فتم عليه الحول كان عليه
الزكوة فلو لم يكن للجلد قيمة قبل الدباغ لكان بمنزلة هلاك النصاب في اثناء
الحول شرط وجود صفة آخره وفي الكشف المراد بالميتة التي ماتت حتف انفها
اما التي ماتت بالخنق او الجرح في غير محل الذبح فالبيع فيها فاسد هذا وانما ذكر
الشارح لبيان كون صوم يوم النحر مشروعا باصله دون وصفه وكان ينبغي له ان يبينه
كما بين غيره لكن قد بيناه قبل قوله جمع مضمون من ضمن الشيء بضمن
يقال ضمن كتابه كذا او كان مضمون كتابه كذا قوله الملاقيح جمع ملقوحة
وهي ما في بطون الامهات كذا في الصحاح وفي الفائق جمع ملقوح يقال
لقحت الناقة اي حملت وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار
انتهى قوله فكان النهي عن هذه التصرفات نسخا وابطالا لمشروعيتها على سبيل
المجاز لعدم محله القابل للحقيقة وهو ما تصور وجوده شرعا فينعدم به

بدون البيع لا يتحقق

الصحة

الصحة والمشروعية كما يعدمان بحقيقة النسخ بجامع ان الحرمة تثبت بكل
منهما وان كانت الحرمة بالنسخ بعدم بقاء الحل والحرمة بالنهي لا بعدمه على ان
هذه الامور لا ترد نقضا لان النهي انما يثبت المشروعية اذا امكن اثبات
موجبه وهو الحرمة مع المشروعية لا مطلقا وههنا لا يمكن ذلك قوله لان رفع
الاباحة لا يكون نسخا هذا انما يتم على قول من يقول ان الاباحة ليست حكما شرعيا
اما على قول من يقول بانها حكم شرعي فلا نسلم عدم النسخ قوله قلت انا نعلم
لو ثبت علمه عليه السلام بجوز عمل فهو اول زمان نبوته ويمكن ان يقال
قد ثبت علمه عليه السلام بوقوعها لان العلماء صرحوا بنسخ هذه الاشياء
ولو لم يطلعوا على مشروعيتها قبل لما حكموا بذلك لانهم انما يريدون النسخ
الشرعي لا اللغوي على ان بيع الحر كان مشروعا في شريعة يعقوب كما في قصة
يوسف عم ونكاح المحارم كان في شريعة آدم ويكفي في اطلاق النسخ كون
المنسوخ مشروعا في شرع ما ولا يشترط مشروعيته في شريعتنا ولئن سلمنا
فيكون مجازا كما قدمناه قوله او مفعول مطلق اي قال ذلك قولا ويجوز ان يكون
مفعولا لاجله اي قال ذلك لاجل القول بكمال القبح قوله وهي اي عدم صحة النفي
آية كون القبح حقيقة فيثبت بمطلقه القبح الكامل اذ الناقص موجود من وجه
دون وجه والكامل في صفة القبح ان يكون بعين المنهي عنه لا في غيره والجواب
انا لا نسلم ان الكمال في كون المنهي عنه قبيحا لعينه بل ذلك مسلم في الحسيات
اما في الشرعيات فالكمال فيها ان يكون القبح لغيره ابقاء للنهي على حقيقته
كما تقدم قوله لما بينهما من التضاد لان المشروعية تقتضي الحل والعصمة
تقتضي الحرمة قوله ولهذا الخ ظاهر على ما ذهب اليه الشافعي من ان النهي عن
الامور الشرعية يقتضي ان يكون المنهي عنه قبيحا لعينه قيل هذا التفريع على
ذلك مشكل لان الزنا والغصب وسبي العصمة والاستيلاء على مال المسلم
من الافعال الحسية والنهي عنها يوجب القبح لذاتها بالاتفاق ولهذا لم يقل احد
بشرعيتها بالغصب والزنا اللهم الا ان يقال نحن لم نجعلها سببا
للحرمة والملك لمشروعيتها بل لما نذكره قريبا فيكون التفريع على كون النهي
مقتضيا للقبح وعدم المشروعية مطلقا من غير تقييد بالنهي عن الافعال
الشرعية واكثر اهل الاصول جعلوا ايراد هذه الفروع المذكورة نقضا على
القاعدة وهي ان النهي عن الافعال الحسية يقتضي القبح لعينها ويوجب لا يفيد حكما
شرعيا فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المنفية مع

مطلب
طريق النسخ
ه
لم

انا اثبتناها لكن لا بخصوص الافعال المذكورة كما ستوقف قوله لا يثبت
حرمة المصاهرة بالزنا اعلم ان حرمة المصاهرة عبارة عن ثبوت حرمات اربع
حرمة الموطوءة على آباء الواطئ وان علوا وحرمتها على ابنائه وان سفلوا
وحرمة امهاتها وان علون وحرمة بناتها وان سفلن على الواطئ قوله
والزنا وطء حرام محض احترز بالمحض عن الوطء بالشبهة كالوطء بالنكاح الفاسد
ووطء الجارية المشتركة فان الحرمة المذكورة تثبت فيهما بالاتفاق قوله
لانها نعمة احترز بالنعمة عن وجوب الاغتسال وفساد الصوم والاحرام
والاعتكاف لانها وان كانت احكاما شرعية لكنها ليست بنعمة فيجوز
اثباتها بالزنا قوله بل يوجبها الولد لانه بكماله يضاف الى كل منهما ثم اقيم
الوطء ودواعيه مقام الولد لتعذر الوقوف على حقيقة العلوق فجعل الولد
كالاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط وما قام مقام غيره يعتبر فيه صفة
الاصل لا صفة نفسه كالتراب لما اقيم مقام الماء في افادة التطهير اعتبرت فيه
صفات الماء من الطهورية لا صفات نفسه من التلويث والتغبير فكذا هنا لما اقيم
الزنا مقام الولد لا يعتبر صفة الوطء وهي الحرمة بل صفة الولد وهي انه لا يوصف بالحل
ولا بالحرمة وما روي انه عليه السلام قال ولد الزنا شر الثلثة فذاك في مطول
خاص لانا قد نشاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة في امر الدنيا والدين فيكون
دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق جميع الكرامات في قبول شهادة
وعبادة وصحة قضائه وامامته وغير ذلك فيستحق هذه الكرامة ايضا كولد
الرشدة فان قيل ما ذكرتموه ارتياب بالرأي فلا يعارض ما روي عن ابن
عباس رض فالجواب ان ذلك موقوف فيحتمل ان يكون مذهبا له وان كان مرفوعا
فانا لم نجد الحرام حرم الحلال وانما تجب الحرمة باعتبار الولد لا يوصف بالحرمة كما
علمت انه غير جار على ظاهره فان كثيرا من الحرام يحرم الحلال كوقوع قطرة خمر او دم
في ماء قليل وكوطء الاب جارية ابنه ومذهبنا في هذه المسألة مروي عن عمر
وعلي وابن عباس وابن مسعود وابي وعمران بن الحصين ومسروق وذكر في
الاسرار في الطريقة المرغوبة ان في المسألة اجماع الصحابة رض قوله قال عليه
السلام ناكح اليد ملعون لم اجده في كتب الحديث وانما ذكره المشايخ في كتب
الفقه قوله مع تعدي الحرمة منها الى الفروع الخ هذا الكلام انما يدل على تحريم
اصول الواطئ وفروعه فقط وليس فيه ان اصول كل منهما وفروعه تحرم على اصول
الآخر وفروعه ويمكن ان يقال فروعها [illegible] متعديا الى الاصل

والاحتلال الا الاغتسال شرع للتطهير وهو موجود في الزنا وفساد الصوم [illegible] الاحرام والاعتكاف من باب الكف والتغليظ لا من باب [illegible] فيجوز اثباته بالزنا ح

مطلب ناكح اليد ملعون

حرم للفرع ولان قوله يتعدى الى اصولها اي اصول كل منهما وفروعه يحرم على اصل
الآخر وفرعه قوله وقد يوجد ولد الزنا اصلح هذا جواب سؤال بان يقال قد روي انه عليه
السلام قال ولد الزنا شر الثلثة فكيف يثبت به التي هي حرمة المصاهرة واجاب
بقوله وقد يوجد الخ قوله قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل كما سقطت
حقيقة البعضية في حق آدم لذلك حتى حلت له حوا وكذلك ان نقول هذه الضرورة
معدومة في الزنية فينبغي ان تحرم على الزاني والجواب انا لو قلنا بحرمتها عليه
لادى الى فتح باب الزنا لبقاء الميل والمحبة بينهما وانسداد طريق الحل بينهما
وفتور رغبات غيره اليها لشهرتها بالفاحشة ولان الى ان ينتهي الحكم في الشرع
وهو الوطء الحرام على الاصل وهو الوطء الحلال قوله ومن ملك بالغصب او غيبه وقضى بالضمان
او تراضيا يملكه الغاصب عندنا مستندا الى وقت الغصب قوله ثمرة الخلاف
تظهر في تملك الاكتساب ووجوب الكفن ونفاذ البيع فعندنا الكسب للغاصب
والكفن عليه والبيع صحيح وعنده الكسب والكفن على المغصوب منه والبيع
باطل حتى ان عبدا لو كان بيده ان يطالب الغاصب بالثمن ولا يلزمه شيء بالهلاك
قوله بل ثبت شرطا لحكم شرعي وهو الضمان الخ فان قيل لو كان ثبوت الملك
في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك
قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد بسبب الملك
هو ملك الضمان او تقرر الضمان بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مفوتا
من المغصوب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي وهو وجوب الضمان المتوقف
على خروج المغصوب من ملك المالك لكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات
اذ لا جبر بدون الفوات ولما كان زوال الضرورة لم يتحقق في الزوائد المنفصلة
التي لا تبعية لها كالولد بخلاف المتصلة والكسب فانها تبع محقق يثبت بثبوت
الاصل قوله ضرورة انه لا سائبة في الاسلام برد المبيع بشرط الخيار للمشتري
على قول ابي حنيفة رح فانه خرج من ملك المالك ولم يدخل في ملك المشتري
وكذا المدبر والواقف على قولهما قبل الحكم بعده وعلى قولهم وعبيد الكعبة ويمكن
ان يجاب بان هذا خلاف الاصل اذ الاصل في الاموال المملوكية والوقف
باق على ملك الواقف والمدبر يرجع اليه الثواب قوله في الاحالة الى زوال
ملك العين عنده لئلا يلزم اجتماع البدلين واما يحتاج الى ذلك لو كان
الضمان بمقابلة العين كما هو عندنا واقول في تكفي المؤنة وتخريج المسئلة
عن ان يكون في هذا الباب فلا يكون واردة على ما اصلنا التكلف الى تعليقنا

وكان الرجل منهم يقول ان شفيت فناقتي سائبة ويجعلها كالبحيرة في تحريم الانتفاع قاضي زاده في سورة المائدة

اي بيع او الكلام الضمان في مقابلة زوال اليد عنده فلا يحتاج الى زوال ملك العين ح

بما قلناه ولا يصح ايرادها مفرّعة على اصله قوله واعلم ان دليلنا في هذه
المسئلة قوله عليه السلام في الشاة المصلية المغصوبة اطعموها الاسارى
امرهم بالتصدق والتصدق بملك الغير اذا كان مالكه معلوما لا يجوز بل يحفظ
عليه ملكه فان تعذر يحفظ عليه ثمنه فعلمنا ان الغاصب يملك المغصوب
بهذا الدليل بل ما نقلناه اولى مما قاله الخصم من جهة العقل ايضا لانه بدل كامل
متقوم عند الامكان والخصم جعله بدلا عما ليس بمتقوم مع امكان جعله بدلا
عن المتقوم ولا نظير له في الشرع قوله وهي قصر الصلوة لا وجه لحصر الرخصة
في ذلك بل وكذا اباحة الفطر وسقوط الجمعة والاضحية ونحوها في حق هؤلاء
قوله وذلك مجاور له الاشارة راجعة الى قطع الطريق والاخصر ان يقطع الطريق
وكذا التمرد والعبد الآبق على مولاه وسفر قصد المعصية للزاني وشارب الخمر ونحو
النهي في سفر المرأة بغير محرم والمعتدة وان كانت هذه الامور من قبيل المجاور
لا انفكاك الا انفكاك في الجملة اذ القطع والتمرد مثلا يوجد بدون السفر والسفر
يوجد بدونهما لانه لو قصد المكان الذي يصير به مسافرا بدون قصد الاغارة
صار مسافرا ولو قصد الاغارة بدون قصد ذلك المكان لم يصر مسافرا وفي
الحقائق على الخلاف في انشاء السفر على المعصية اذ لو انشاء سفرا مباحا
ثم غير القصد الى معصية لا تثبت الرخصة اتفاقا وكذا الخلاف فيما اذا لم يكن
للمسافر قصد صحيح كطواف الصوفية لرؤية البلاد قوله في الفن ولا يملك
الكافر مال المسلم بالاستيلاء واعلم ان الكفار اذا غلبوا المسلمين
واحرزوا اموالهم بدارهم ملكوها عندنا خلافا للشافعي ثم عندنا لا يخلو اما ان
يسلموا او يغلبهم فان اسلموا فلا سبيل لاصحابنا عليها لقوله عليه السلام
من اسلم على مال فهو له وان غلبهم المسلمون واستنقذوها من ايديهم
فان جاء اربابها فوجدوها قبل القسمة اخذوها بالقيمة ان احبوا
واما المثلي فلا ياخذونه لعدم الفائدة لانهم اذا اخذوه ردوا مثله للغانم
وعند الشافعي ياخذونه بغير شيء لان الكفار لم يملكوها عنده وعندنا بمثله
او قيمته قوله اي بالاحراز الخ قيد به لانهم قبل الاحراز لا يملكوها كذا في الزيلعي
وان دخل المسلمون دار الحرب وغلبهم المشركون ملكوا اموالهم حين [illegible]
لفوات العصمة بتباين الدارين فيملكونه قيل يلزم على هذا الاستيلاء حسنه
على رقابنا فانهم يعتقدون اباحة ذلك لكون الخطاب معدوما في حقهم
لانقطاع الولاية عنهم اجيب بان مدار المسئلة ليس اعتقادهم الاباحة

كطواف الصوفية لرؤية البلاد

بل هو العصمة والعصمة في الرقاب متاكدة بالحرية المتاكدة بالاسلام فلا يحتمل
السقوط قوله فان قلت هذه المسئلة لا تصلح الخ حاصله ان السائل يقول ان
تفريع هذه المسائل على الاصل المختلف فيه وهو حكم النهي عن الافعال الشرعية
في اقتضاء القبح غير مطابق للمفرع عليه لان الزنا والغصب وسفر المعصية
والاستيلاء افعال حسية والنهي عنها يوجب القبح لذاتها اتفاقا وحاصل الجواب
ان التفريع على كون النهي يقتضي القبح وعدم المشروعية مطلقا هذه من غير
تقييد بالنهي عن الافعال الشرعية كما ظنه بعض الشارحين والاولى ان يقال
ان هذه الفروع واردة على اصله نقضا على قاعدة ان النهي عن الافعال الحسية
يقع على ما قبح لعينه لانها امور حسية مع انها مفيدة للاحكام الشرعية فيكون ناقضة
لما اصلناه فهذا جواب كل نقض بدليل كل فرع قوله لكن اخذ صيد الحرم واخرجه
لا يملكه فيه نظر لان هذا ايضا نقض قوله في الجواب عن هذا السؤال وكذا الصيد بعد
الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه والجواب ان في المسئلة روايتين احديهما ما ذكر
اولا صرح بذلك في شرح الهداية والثاني ما ذكره ثانيا نص عليه في الجامع الصغير
وهذا هو المذهب وذكر في المحيط ولو اخرج الصيد الى الحل فباعه او ذبحه او اكل جاز
البيع ويكره لانه مال مملوك لان قيام يده عليه في الحل يفيد الملك فيه لا الثابت
عليه اليد ابتداء انتهى قوله قلنا الفعل المستدام له حكم الابتداء فان قيل لما كان
الابتداء والبقاء سواء كان في الابتداء كان الاستيلاء على محل معصوم فكذلك
في الانتهاء واجيب بان ذلك غير مسموع عند عامة الاصوليين لكونه يضعف
وجوه التقلب كما ستذكره ان شاء الله تعالى واعلم ان المص لم يذكر الجواب عن هذه
الفروع التي ذكرها اختصارا او اعتمادا على انه اذا ثبت القاعدة المذكورة يسهل
دفع الاشكال ذلك على ذي طبع سليم والشارح تبرع بذكر الاجوبة كما ترى ايضاحا
واعانة للمبتدي قوله حتى يجوز بيعه في شرح الهداية وغيره ان باعه رد المبيع
ان كان قائما واوجب القيمة ان كان هالكا سواء كان باعه في الحرم او بعد ما اخرجه
الى الحل لانه صار صيد الحرم ولا يحل اخراجه قوله لكن يجب عليه ارساله الى بيته او الى
صديقه لو بعثه في يد رجل وديعة ليحفظه له الى ان يحل من احرامه لانه بذلك يحصل عن
التعرض لان يطيره ويبقيه ولم يزل عنه ملكه بالارسال حتى له ان يسترده
بعد الاحلال كذا ذكره التمرتاشي وفي شرح الهداية لو صاده في الاحرام ثم ارسله
ثم حل فوجده في يد رجل فليس له ان ياخذه منه لانه ملكه بالاخذ في الاحرام انتهى
ولو ذبحه يجب الجزاء او ترك الواجب وهو الارسال او مات في يده يجب الجزاء

مبحث العام

للجنا بتعطي الاوام هذا وفي المحيط لو اخرج صيد الحرم الى الحل ثم ارسله الى مأمنه
فان ارسله في الحل ضمن لانه لم يأمن بالارسال فان لم يعد الى مأمنه بارساله
في الحرم لا يبرأ عن ضمانه انتهى وينبغي ان يكون هذا هو المعتمد واعلم ان المص
لم يذكر الجواب عن هذه الفروع التي ذكرها اختصارا واعتمادا على انه اذا اثبت
القاعدة المذكورة تسهل دفع اشكال ذلك على من له طبع سليم والشارح تبرع
بذكر الاجوبة كما ترى انصافا وافادة للمبتدي **قوله** لانه كالجزء من العام لم يجعل
الجزء حقيقة لان الجزء في المركب ويلزم من زواله زوال المركب وليس بالنسبة
الى العام كذلك **قوله** خرج به خاص العين الخ فان قلت بقي خاص الجنس داخلا
لصدق الحد عليه قلت تناوله الافراد ليس بطريق الوضع لان اللفظ الموضوع
لمعنى واحد تحته افراد ان قطع النظر عنها حالة الوضع فهو خاص وان التفت
اليها فهو العام فكون الخاص ذا افراد لا يقدح في خصوصيته لكونها غير ملحوظة
للواضع ومن فسر الخاص باقسامه بقوله ما يتناول افرادا **قوله** لان افراد الشيء
ما يصدق الشيء على كل واحد منها الى آخره حاصله الفرق بين الافراد والاجزاء
ان الشيء اذا كان ذا افراد لا يصدق الا على مجموع تلك الاجزاء التي تركب منها
حتى لو زيد عليها او نقص منها تبدل الاسم واما اذا كان ذا افراد فانه لا يجب صدقه
على مجموعها بل يصدق على المجموع وعلى كل فرد منها مثلا العشرة اذا نقص منها
واحد او زيد عليها يتبدل الاسم ويتغير المسمى بخلاف لفظ الرجال مثلا فانه يتناول
الثلثة والاربعة والعشرة والمائة والالف ونحوها ولا يتبدل الاسم
اذا نقص من الالف او المائة او العشرة شيء بل يصح ان يقال رجال الثمانية
والتسعة وخمسة عشر وثلثين ولكل ما زاد على الاثنين لان اقل افراده
ثلثة اذ افراد كل شيء بحسبه **قوله** احترز به عن النكرة في سياق النفي هذا ان
اريد من النكرة نفي العموم في المفرد الاثبات وان كانت تتناول افرادا متفقة
الحدود تتناولها انما هو على سبيل البدل لا الشمول فلا يطلق عليها لفظ
العام الا مجازا وان اريد منها عموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن الجموع في
الجمع نفي ولغة في التعريف ويطلق عليها لفظ العام حقيقة لا مجازا كما صرح به
المحققون من شراح ابن الحاجب وانما خرج بهذا القيد الجمع المنكر وحده حملا
للشمول على الاستغراق بحيث ان يكون متناولا لجميع ما يصلح له تناولا بحسب
الدلالة وفاقا للمحققين في القول بان الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص
لا لفخر الاسلام فانه وافقه على جعل الجمع المنكر داخلا في العام حيث كان المعتبر

مطلب الفرق بين الافراد والاجزاء

في العام

في العام عندهم هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر مشترك بينها سواء وجد الاستغراق
او لا فقد ظهر بهذا فائدة هذا القيد على كل حال فان قلت كيف استقام جعل النكرة المنفية
من قبيل العام ولم تكن موضوعة للافراد وانما وضعت لفرد منهم فالافراد فيها
من المحتملات لا من المتناولات ولم يستقم جعل الجمع المنكر منه وقد وضع
للافراد لا لفرد منهم وما ذاك الا قلب الموضوع قلت اما الاول فقد استقام باعتبار
الوضع النوعي اذ قد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الافراد
باستغراق اللفظ لكل فرد منها في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد والجمع في
الموصوف بجمع لا بمعنى نفي العموم الذي هو التناول على سبيل البدل وهذا هو معنى الوضع
النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد منهم لا يمكن الا
بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك واما الثاني فلانه انما لم يستقم لعدم دلالته على الشمول
المستغرق لا لوضع له فانه لا يتناول الى الثلثة من مثل رجال وقوم سوى مطلق
الجمعية وهو آية عدم شمول الوضعي وما سلب عنه الشمول الوضعي فليس بعام
فان قلت هذا واضح في جمع المنكر اذا كان جمع قلة كثلثة فانه ليس بعام اتفاقا
لانه للعشرة وما دونها فلا يتم اما اذا كان جمع كثرة كرجال ولم يكن مضافا كعبيدي
ورجالي فلا لقوة دليل عمومه وعلو شان الذاهبين اليها اما قوة دليله فلانه يصح
اطلاقه على كل جمع حقيقة فاذا حمل على الاستغراق كان حملا على جميع حقائقه لانه
لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض وليس بحقائق وقياسه بالنكرة فاسد
لصحة اطلاقه على الجمع المستغرق حقيقة لكون بعض الجموع بخلاف النكرة فانها
لا تطلق على الافراد الا على سبيل البدل واما علو شان الذاهبين اليه فناهيك
بمن قال به كالامام البزدوي وشمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهم من ائمة هذا الفن
فالظاهر من حال المختصر عدم مخالفة صاحب اصله اذ ليس في كلامه ما ينافيه
قلت بما وضح لك قد ظهرت فائدة الاحتراز بهذا الفصل عنه واما ما لم يتضح عندك
فقد ذهب اليه جمهور الشافعية وبعض العراقيين من اصحابنا ولا يخفى على شانهم
ايضا وامكان تقوية ادلتهم بما صونا طولها وهاهنا لا ينافيها مما يؤدي كتابته
الى التطويل الممل واما كلام المختصر فقابل للمذهبين بما سمعته في التقرير هذا
وارد على هذا التعريف بان العام لو تناول افراد الزيدون مثلا وكل فرد خاص
لزم تناول الشيء ضده وهو محال واجيب بان زيدا اذا اريد فيه الاشتراك
انتفى الخصوصية ومع فلا يلزم تناول الشيء ضده ولا يقال هذا لا يقتصر الا على ذلك
التقدير يبقى النوع لانه اذا تحول عن الشخص بقي النوع فيكون خصوصا نوعيا

وجنسيا وعاد الجمهور لانا نقول الخصوص النوعي اذا اعتبر فيه التوحيد يكونه
خاصا ويجوز اعتبار الكثرة فيه ايضا وفي هذه الجهة لا ينافي العموم **قوله** وانه
اي العام قبل الخصوص الخ اعلم ان اهل الاصول اختلفوا في العام قبل الخصوص
ذهب عامة الحنفية والاشاعرة الى انه يوجب التوقف حتى تقوم دليل عمومه
او خصوصه وذهب البلخي والجبائي الى انه يوجب الجزم بالخصوص كالواحد في
الجنس والثلثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وذهب جميع العلماء الى انه يوجب
الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد ولكنهم اختلفوا فذهب الجمهور من اصحابنا
من اهل العراق كابي الحسن الكرخي وابي بكر الرازي وغيرهما وعلماء ما وراء النهر
كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتأخرين والمعتزلة الى
انه يوجب الحكم في جميع ما يشمله قطعا ويقينا الا في عام لا يمكن اجراؤه على عمومه
لعدم قبول محله لذلك كقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فانه من
وجه وهو نفي المساواة في جميع الوجوه غير ممكن لحصول المساواة في بعض الوجوه
كالحدوث والانسانية والجسمية والذكورة والانوثة فيكون اذ ذاك كالمجمل
فيجب التوقف فيه الى ان يعلم المراد منه وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى انه
يوجب ظنا وهو مذهب الشافعي ومال اليه طائفة من مشايخنا كابي منصور
الماتريدي واختاره مشايخ سمرقند حتى قالوا بان خبر الواحد والقياس
يصلح مخصصا له ابتداء وادلة كل من هذه المذاهب مذكورة في المطولات
فلا نطيل بذكرها **قوله** اي بحيث ينقطع الشبهة عنه اي يعني انه لا يحتمل
التخصيص الا ما استثني لوجود القرينة المانعة كقوله تعالى ان الله بكل شيء
عليم وما من حقيقة الا ويطرقها احتمال المجاز **قوله** ولنا ان اللفظ اذا وضع
لمعنى الخ يعني والعموم لما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل
المجاز وفيه شيء لان العموم لم ينقل نصا عن الواضع بل اخذ من تتبع موارد الاستعمال
وحاصله ان وضع الالفاظ للمعاني علم بالاستقراء وفهم المعنى من اللفظ بدون
القرينة علامة فتدبر **قوله** ولو جاز ارادة البعض الخ اعلم ان الشارح استدل
على ان موجب العام قطعي اولا وعلى ابطال مذهب المخالف ثانيا واجاب عن
متمسكه [illegible] بالنقض اما الاول فنقول ان اللفظ اذا وضع الخ واما الثاني
فتقريره لو جاز تخصيصات العام من غير قرينة لارتفع الامان في اللغة
وكذا عن الشرع اما عن اللغة فانه يصير كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ
العامة محتملا للخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامع من العموم واما

احتمالا ناشيا عن دليل قوله لانه يحتمل التخصيص اذ ما من عام الا [illegible] احتمال التخصيص [illegible]

ارادة بعض [illegible]

عن الشرع

عن الشرع فلان خطاب الشرع عامته في الاغلب فلو جاز ارادة البعض
من غير قرينة لما استقام فهم الاحكام بصيغة العموم لاحتمال التخصيص الى بعض
مخصوص لعدم قرينة وذلك يؤدي الى التلبيس على الشارع وتكليف بما لا
يطاق واما الثالث فقد ذكره بطريق المنع من جانب السؤال الاخير
وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي
القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشي من الدليل وان اريد انه
يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن دليل ممنوع ولا نسلم ان احتمال
التخصيص الذي يورث الشبهة شايع بل في غاية القلة لانه انما يكون بكلام
مستقل مقارن للعام وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على
بعض الافراد مطلقا ولا شك في شيوعه وكثرته وهي اصل الخصم التخصيص شايع
لكن النوع الذي يمكن ان يحمل عليه صورة النزاع قليل **قوله** وللقائل ان يقول
الخ حاصله ان اعتبار ارادة الخصوص باطل ولما لم يكلفنا الله تعالى بما ليس
في الوسع سقط اعتبارها في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنه يعتبر
في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي مع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع
الامان واجيب بان التكليف لما كان بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف
على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا عملا ولا علما واقيم السبب
الظاهر مقام الباطن تيسيرا فيبقى ما يفهم من العموم قطعيا وفيه شيء
اذ عدم اعتبار الارادة الباطنة في حق السامع للاحتياط وذلك في حق العمل دون
العلم **قوله** ويمكن ان يجاب الخ وذلك لانا نقول لا يلزم من نفي الاحتمال في التبع
نفيه في الاصل لان الاقوى لا يلزم ان يستتبع الادنى بخلاف العكس ويمكن
الجواب ان الحكم البسيط اذا تعلق بشيئين كان كالمشترك فاذا انتفى من احدهما
يلزم نفيه من الاخر **قوله** فان قلت خبر الواحد يحتمل اعلم ان المراد بخبر الواحد
الجنس الشامل لما يثبت به الواجب والسنة والمستحب لا الذي يوجبه
قطعي كما توهم بل هذا الحكم ثابت لمطلق الآحاد والمراد بالاحتمال في العلم
تجويز كذب الرواة لعدم التواتر وبالاحتمال في العمل كونه فاسقا عادلا ناشيا كما
[illegible] لا الى غير ذلك فاسقطنا هذا الاحتمال في حق العمل لانا لو لم نسقطه لما
عملنا به لان الشيء اذا احتمل امرين سقط العمل به واما في حق العلم فالاحتمال
باق اي بكونه حديث الرسول حتى لا يكفر جاحده ولو لم يكن الاحتمال باقيا في حق العلم
يكفر جاحده ويثبت به الفرضية كالمتواتر والمشهور بخلاف المتردد فيما يفيده مفهومه

بين الوجوه تارة وبين السنة اخرى فعرفتم بسقوط الاحتمال
في الفرع وهو الفعل دون الاصل وهو العام فلم يتم ما ذكرتم في الجواب قوله قلنا ذلك
احتمال ناشئ عن دليل يعني الاحتمال الذي في خبر الواحد والمراد بالدليل كونه غير
متواتر لان المتواتر امر قطعي بالاتفاق وغيره ظني بخلاف العام فان الاحتمال
فيه ناشئ عن غير دليل لكونه مجوزا عقليا ولا يلزم في عدم سقوط غير ناشئ
عنه قوله فعنده يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه
وكذلك الخ لما كان ظنيا عنده يجوز تخصيصه بالظني الا بعد تخصيصه ابتداء وعنده
لما كان قطعيا لا يجوز تخصيصه بظني الا بعد تخصيصه بقطعي مثله لان التخصيص
بطريق المعارضة لا سيما في والظني لا يعارض القطعي والا جاز تخصيصه بظني
بعد تخصيصه بقطعي لانه صار ظنيا قوله وسقطت ياء التصغير عند النسبة
كما يقال في حنيفة حنفي لان النسب الى فعيلة بضم الفاء وفتحها بحذف تاء
التأنيث والياء الا ما استثني فتقول في جهينة وقريبة وقريظة وحنيفة
وصحيفة وعقيبة جهني وقرظي وقربي وحنفي وصحفي وعقبي واذا انتسب الى
فعيل يقال فعيلي من غير حذف فعلى هذا قيل الدين حنفي والمذهب حنفي
وابو حنيفة حنفي غير حنفي والمتبع لابي حنيفة حنفي وحنيفي والشافعي
ومتبعه حنيفي غير حنفي قوله وما روى انس بن مالك الحديث متفق عليه
قوله فنسخ بقوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه
اخرجه الدارقطني من حديث انس وقال المحفوظ انه مرسل وعن ابي هريرة مثله
اخرجه الدارقطني والحاكم وعن ابن عباس رض بلفظ ان عامة عذاب القبر
من البول فتنزهوا منه اخرجه الطبراني والدارقطني قوله ولو لم يكن العام
مثل الخاص لما صح نسخ الاول اي الحديث الاول بالحديث الثاني لان شرط النسخ
المماثلة قوله وحديث العرنيين الخ جواب سؤال تقديره انما يثبت النسخ
ان لو ثبت التأخر ولم يثبت فاجاب بان حديث العرنيين مقدم لان المثلة
التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت مشروعة في ابتداء الاسلام
فدل انتسافها على تقدمه لا يقال انما يدل بدليل الانتساخ على مطلق
تقدم الحديث الاول وهو لا يستلزم تقدمه على خصوص هذا الحديث لانا
نقول اذا ثبت تقدمه بالدليل تقدم مطلقا على ما لم يقم على تقدمه دليل لثبوته
بحجة وعدم ثبوتا عن دليل فهو غير معتبر على ما مر فلا يعارض ما ثبت بالدليل
وللقائل ان يقول سلمنا تقدمه لكن لا نسلم ان الحديث الثاني عام لما سيأتي في

احتمال ناشئ عن دليل عدم كونه متواترا

قاعدة تصغيره

قوله

قوله اللام فيه للجنس قلنا ممنوع لم لا يجوز ان يكون للحقيقة او العهد ويكون
المراد بول ما يؤكل لحمه عملا بالدليلين ويمكن ان يجاب عن الاول بان الجنس
انما يوجد في الخارج في ضمن المشخصات فاما ان يكون للحقيقة او العهد ويكون
المراد بول ما يؤكل لحمه عملا بالدليلين ويمكن ان يجاب عن الاول بان الجنس
انما يوجد في الخارج في ضمن المشخصات فاما ان يكون جميع الافراد او بعضها
اذ لا واسطة بينهما فاذا انتفت البعضية لعدم دليلها تعين الجميع وهو المطلوب
وعن الثاني بان سبب ورود الحديث ما روي ان سعد بن معاذ لما مات وشيعت
الناس جنازته نزلت الملائكة للصلوة عليه حتى كان النبي عليه السلام يمشي
على رؤس اصابعه من ازدحامهم فلما وضعوه في القبر ضغطته الارض
ضغطة اختلفت اضلاعه فقال النبي عليه السلام استنزهوا البول الحديث
فانه كان رجلا كثير الابل ولم يتوق عن ابوالها فهذا دليل على ان المراد في البول
ليس بول ما لا يؤكل لحمه هكذا قيل ولك ان تقول في قدح وجود دليل البعضية
فلا يكون الجميع مرادا فلا يثبت المطلوب بل يكون كل منهما منفيين فاقتضا لا يقال
العبرة للفظ لا للسبب لانا نقول لا اعتبار للفظ اذا لم تدل قرينة على خلافه
والسبب يصلح ان يكون قرينة على المراد لكن قد يقال يجوز ان يكون عاما باعتبار
الدلالة اذ انه عن ابوال المأكولة من باب اولى ثبت النهي عن غير المأكول
فيصلح ناسخا باعتبار الدلالة دون العبارة لاجل العموم والا فباعتبار العبارة
فهو خاص فافهم قوله فينبغي ان يترجح الخاص على ما يسمح بالعام لعدم المماثلة
بينهما اذ الخاص قطعي اقوى من قطعية العام قوله قلنا الاحتمال الغير الناشئ
عن دليل في حاصله ان العام لما كان موضوعا للكل كان ارادة البعض منه
مجازا وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها بلا قرينة مساو لاحتمالات مجازات
كثيرة بلا قرينة واما تأكيد العام بكل واجمع فلا ينافي قطعيته بمعنى نفي الاحتمال
الغير الناشئ عن دليل لان التأكيد لدفع الاحتمال اصلا ناشئا عن دليل ام لم يكن ناشئا
كما انه في تأكيد الخاص في جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال ارادة المجاز فلا ينافي
قطعيته فان قلت لا نسلم ان احتمال ارادة التخصيص في العام لم ينشأ عن دليل
بل نشأ عن دليل لقول ابن عباس رض ما من عام الا وقد خص منه البعض قلت
ما نقل عن ابن عباس رض لم يثبت فيه لان الآي التي لم يخص منها شيء كثيرة
في القرآن مثل قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض
وخلق الله السموات والارض في ستة ايام وما من دابة في الارض الا على الله

وان لم يصلح موجبا للحكم

تام [illegible]

رزقها **قوله** وبها اذا اوصى الخ هذا معطوف على قوله انه يجوز بيعه حتى انه فيما
اذا اوصى الخ والمقصود ان هذا الفرع مما يدل على ان العام مثل الخاص بلا رجحان
عليه عندنا فهو مثال والفصاع لتساويهما في الحلقة والا فالخاتم ليس بعام
حقيقة كما سنذكره **قوله** فثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص فيه شئ
فان هذا بناء على ما ذكره في التلويح وغيره من ان الخاص اذا كان متراخيا عن العام
يكون ناسخا له في قدر ما تناولاه كما تقدم وح ينبغى ان يبطل الوصية في
الفص للاول ويكون للثاني ويمكن ان يجاب بان الخاتم ليس عاما حقيقة بل هو
خاص والخاص وان كان ناسخا لكن هنا لا يمكن ذلك لان النسخ اعدام حكم
المنسوخ بالكلية وهنا لا يمكن ذلك لا يجاب الفص للثاني فلا يكون من باب النسخ
بل يكون من باب التعارض لان اسم الخاتم شامل الفص فيعد جعله الموصى للثاني
من غير رجوع فاجتمع فيه وصيتان فيشترك فيه لعدم ترجيح احدهما على الآخر
قوله هكذا ذكر شمس الائمة في زياداته وفخر الاسلام البزدوى المسئلة من غير
ذكر خلاف وهذا فيما اذا كانت الوصيتان بكلام مفصول كما هو سياق المتن
اما لو اوصى بالخاتم لانسان وبعضه لآخر في كلام واحد موصول بعضه ببعض
فان حلقة الخاتم يكون للاول وفصه يكون للثاني اتفاقا لان الاول كالعام
لتناوله الحلقة والفص والثاني خاص متصل به فكان مخصصا له فظهر
ان المراد ان يكون الحلقة للاول والفص للثاني **قوله** وهو ان الفص للثاني
عند ابي يوسف ح بيان لخلاف المذكور في هذه الكتب وقد يعرف فيما اذا كانت
الوصيتان بكلام مفصول اما اذا كانتا بكلام واحد موصول فالفص
للثاني اجماعا كذا في المستصفى وعلى ما في هذه الكتب انما يكون هذه المسئلة
على قول محمد فقط لانه لم يرجح الخاص على العام بعد التعارض لتساويهما في قوة
الدلالة لكن فيه شئ فانا لا نسلم التساوي هنا فان الفص يدخل في الوصية
الاولى دلالة وقد جعل للثاني نصا والدلالة لا تقاوم النص **قوله** فاذا كان
مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا فينبغى للايجاب للاول على عمومه ويصلح الايجاب
الثاني معارضا في النص مع تساوى العام والخاص في الحكم فتثبت المساواة
بين الموصى لهما في استحقاق الفص فيشتركان بينهما وليست الوصية الثانية
رجوعا عن الاول كما لو اوصى بمجموع الخاتم للثاني لبقاء الوصية الاولى في
الحلقة على حالها بلا معارض لان الوصية بالفص ليست وصية بمجموع الخاتم
قوله ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم لان الاستثناء دليل العموم وفيه

شئ

بشئ اذ ليس هذا اصلا كليا لانتقاضه باسماء الاعداد في نحو له على عشرة الا
ثلثة مع انها ليست عامة قطعا فتنبه لذلك **قوله** بل الفص جزء وفيه شئ
لان الجزء لا ينعدم بعدم اسم الكل كالواحد بالنسبة الى العشرة واذا انفك
الفص يبقى الحلقة لا يسمى باسم الخاتم بالكلية بل يسمى خاتما بلا فص قائل
قوله هذا التوزيع الخ انما خص هذا بذكر التوزيع دون ما قبله من مسئلة الوصية
لان المقصود بالنتيجة في قوله انما هو لبيان ثمرة كون العام يوجب الحكم قطعا
فلهذا جاز نسخ الخاص به ولا يجوز تخصيص الآحاد كما ذكره فجعلوا اصله انه ظني
والعام قطعي وهو قوله مما لم يذكر واما مثال الوصية فليس تفريعا على كونه
كونه قطعيا بل مثال المساواة العام للخاص في الايجاب لحكمه عند التعارض
على ان الخاتم ليس بعام حقيقة فلا يكون مما نحن فيه وان كان المثال لا يلزم
مطابقته للواقع لهذا هو النكتة في تخصيص هذا النوع بذكر التوزيع دون ما قبله
وان كان يمكن ان يطلق على الاول تفريعا ايضا في الجملة **قوله** وهو ما روى انه
عليه السلام قال المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم رواه بعضهم
عن البراء بن عازب ولم ير وكذلك وصححه الزيلعي في الاحياء وعليه عهدته
ولكن روى ابو داود في المراسيل من جهة ثور بن زيد عن الصلت رفعه ذبيحة
المسلم حلال ذكر اسم الله او لم يذكر لانه ان ذكر لم يذكر الا اسم الله تعالى
ورواه البيهقي والاصح وقفه على ابن عباس وقد صححه ابن السكيت وقال
روى عن ابي هريرة وهو منكر اخرجه الدارقطني وفيه مروان بن سالم وهو
ضعيف **قوله** فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنيين والذي سلم
ان الحديث مشهور فهو محمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الطرق
والروايات وان تعمد لم يحل ذكره في المبسوط هذا واعترض بان الآية تقتضي
حرمة كل ما لم يذكر اسم الله عليه وقد خص منه بعض ذلك كاكل طعام لم يذكر
اسم الله عليه بالاجماع فيجوز تخصيص الغير بخبر الواحد والقياس واجيب
بان الاجماع لا يصلح مخصصا كما سياتي فعلم ان حله باعتبار عدم دخوله
في النص بل السلف اجمعوا على ان المراد الذكر حالة الذبح لا غير **قوله** فان قلت
التخصيص الخ هذا السؤال مع جوابه الى قوله وهو ترك الذكر ينبغى ان يذكر في
دليل الشافعي لا في دليلنا فانا لا نجوز التخصيص **قوله** قلت حاصله ان
الآية بعمومها تتناول متروك التسمية عمدا وغيره مما ذبح باسم الصنم والموقوذة
والمتردية والنطيحة والمنخنقة والميتة فلا يلزم تعطيل النص في تخصيص العموم

أُجدت ابن عباس موصولا
وفي سنده ضعف قال البيهقي

بعوان لما كذا او كذا واما الذي ليس بها غير ذلك كما هو العقل الا غير قوله وبقوله متراخيا عن الناسخ فانه وان كان مستقلا لكن ليس مخصصا لكونه متراخيا
قال بعض المحققين القول بان التخصيص يطلق الا على المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع
وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي انتهى ويمكن ان يقال اصطلاح الاصوليين على اشتراط المقارنة في التخصيص ولا مشاحة في الاصطلاح
وما ورد من التخصيص متأخرا لم يحملوه على التخصيص المصطلح وانما حملوه على النسخ ولهذا قال بعض الشراح المخصص اما مقارن او يكون ناسخا قوله
لا دلالة لصيغة على ان يكون ثم احد بحيث لا يوجب تخصيص الامر المقارنة
مع تجويز التخصيص في المادة الثانية بالمتأخر بخبر الواحد والقياس كما ذكره
بعض المحققين من الشراح فان قلت اذا جوز تم التخصيص بدليل متأخر في المادة الثانية فلا فرق بينه وبين التخصيص في كون كل منهما يكون
بدليل متأخر قلت ان النسخ رفع الحكم عن الكل والتخصيص عن البعض فان قلت
قد يكون النسخ عن البعض قلت رفع الحكم في النسخ يثبت متقررا اعني
وجود الناسخ في الترتيب الى خلاف التخصيص فانه بيان ان الحكم مسلوب
التخصيص المخصوص عنه اول الامر قبل التخصيص فانه بيان ان المخصوص
لم يدخل تحت حكم العام ابتداء قوله ويمكن ان يجاب عنه بان المراد
بالمقارنة ان لا يعرف تأخر دليل الخصوص لان يصدر ايضا من النبي عليه
السلام ويؤيده ما قاله بعض المحققين ان العام والخاص ان علم تقارنهما
حمل على التخصيص والا وعلى تقدير ان لا يعلم تأخر احدهما عن الآخر او علم فان لم
حمل على المقارنة وان علم جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا للآخر او الآخر
منسوخا لتعذره قوله في غلبة ان لا يعرف تأخر دليل في ظاهر كلام الشارح
انه يجعل المقارنة داخلة في ماهية التخصيص وهذا يقتضي ان الا اعلم تأخر
الدليل الثاني لا يكون مخصصا بل ناسخا وفيه نظر وجهه فان العام اذا لحق
اولا بدليل مقارن ثم خص ثانيا بمتأخر بخبر الواحد والقياس فانه يسمى
مخصصا عند اهل الاصول فالاولى جعلها شرطا للاول مرة كما قال بعض
الشراح لا يقال التخصيص مفهوم واحد فلا يجوز ان يكون بعض افراده
مشروطا بشيء دون الآخر لانا نقول ذكره شرطا على التخصيص فان علمه
باعتبارها محل ما او لها قوله العام اذا لحقه تخصيص افراد وبقي يتناول بعضها

حجة

حجة بلا شبهة كما كان قبل التخصيص لان الظن انما يحصل باعتبار التعليل
وبهذه الاشياء لا يقبل التعليل قوله ان كان المخرج معلوما بقيت به لانه ان كان
مجهولا بحيث جهالته في الباقي فلم يبق حجة الا ان يبين المراد قوله ولانه قصر
مستقل يعني غير العقل والحس فان التخصيص بها لا يثبت القطعية واطلاق
التخصيص عليها مجاز على هذا الاصطلاح فتبين بهذا ان مراده من التخصيص
بكلام المستقل ان اطلق ذلك قوله فقبل ورود البيان يكون نظير المخصوص
المجهول وبعده حاصله انه يصح ان يمثل باية الربا للقسمين بالاعتبارين ويمثل
ايضا بالخصوص المعلوم بالمستأمن فانه خص من قوله تعالى فاقتلوا المشركين
بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره قوله حتى يجوز تخصيصه
بخبر الواحد يعني لما بقي العام بعد التخصيص قطعيا جاز ان يخص بخبر الواحد
والقياس اجماعا ويعلم منه جواز تخصيصه بالقياس لانه دون خبر الواحد في
الدرجة لان القياس لا يصلح ان يكون معارضا لخبر الواحد ويصلح معارضا
لخبر الاثنين للعام المخصوص حتى رجح خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل
ناسيا في الصوم وذلك الى ان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك
في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله
وانما الاحتمال في طريقه وسنده باعتبار توهم غلط الراوي وميله عن الصدق
الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام
بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس
عن الكتاب وليس بسديد لان نظيره لا مثبت والمخصص بالحقيقة هو النص
المثبت للحكم في الاصل وهو لا يعلم تراخيه بطريق القطع كما نص الشيوخ
والنحا برفع وكما نص الربوا المحتمة البيان في الاشياء الستة الحق بها
غيرها بعلة الكيل والجنس او الطعم والجنس بالقياس وكما في اهل الذمة لا خصوا
من عموم نص القتال الحق بهم النسوان والصبيان والعميان والمقعدون
والزمنى بعلة ان كونهم غير مفض الى الحرب لكفر اهل الذمة فخصوا من النص
بالقياس قوله مع ان الكافر والقاتل خصا منه لك ان تقول انما خصا منه
بقوله عليه السلام لا يرث الكافر ولا المسلم الكافر رواه الستة من حديث
اسامة وبقوله عليه السلام ليس للقاتل من الميراث شيء رواه عبد الرزاق وصححه
وكل منهما خبر واحد فكيف يخص به العام اولا اللهم الا ان تدعي الشهرة فيهما
مع المقارنة والجواب ان حرمان الكافر الميراث مخص بقوله تعالى ولن يجعل الله

للكافرين على المؤمنين سبيلا على انه يمكن ان النبي عليه السلام خص اية
الميراث وقت النزول باذن من راية لا برأيه قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث
الحديث رواه الخلفاء الاربعة وابن عوف وابن ابي وقاص والزبير والعباس
والازواج الطاهرات التسع قوله مع ان سرقة مادون النصاب والسرقة
من غير حرز مخصوص بالاجماع فيه نظر فان الاجماع لا يصلح مخصصا لاشتراط
المقارنة والاجماع ليس بمقارن للنص ضرورة واجيب بان التخصيص في الحقيقة
بسند الاجماع وقد يكون سنده مقارنا في نفس الامر ولك ان تقول سند
الاجماع قد يكون خبر الواحد والقياس فكيف يصلح مخصصا قوله يعني
ان دليل الخصوص الخ حاصله ان دليل الخصوص مستقل من وجه دون وجه
والاصل فيما تردد بين الشيئين ان يعتبر بهما ويوفي حظا من كل منهما
ولا يبطل احدهما بالكلية دفعا للترجيح من غير مرجح فيعتبر دليل الخصوص في
المعلوم بالاستثناء والناسخ المعلومين وفي المجهول بالناسخ والاستثناء
المجهولين وفي كل منها الاعتبار من شك في سقوط حجية العام فلا يبطل حجيته
الثابتة بيقين بل يمكن فيه نوع شبهة فيوجب العمل لا العلم لكونه ثابتا من وجه
دون وجه قوله لان كلا منهما اي المخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم
يعني لان المخصوص لم يدخل تحت العام ولهذا لا يكون دليل الخصوص الا مقارنا
لان التخصيص بطريق رفع الحكم عن المخصوص بعد ان كان ثابتا والاستثناء
تكلم بالباقي بعد الاداة لان المستثنى دخل في الصدر ثم خرج بل كانه لم يتكلم
قوله كالمستثنى المجهول فان جهالته توجب جهالة المستثنى منه وذلك
يوجب سقوط العمل بالمستثنى منه الى ظهور البيان فكذا المخصوص
المجهول يوجب سقوط العمل بالعام وحجيته لامتناع اثبات الحكم بالمجهول
قوله يبقى اي العام كما كان قطعيا قبل التخصيص لان الناسخ اذا كان مجهولا
يسقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم السابق لان المجهول لا يصلح معارضا للمعلوم
فكذا المخصوص المجهول يسقط كانه لم يرد ولم يؤثر في العام قوله وقلنا يبقى
حجة فيه على انه شبيه الناسخ ولا يكون قطعيا على انه شبيه الاستثناء قوله
يحتمل التعليل لانه نص مستقل هذا باعتبار شبهه الناسخ فان قلت الناسخ
من حيث هو لا يحتمل التعليل فكيف تثبت المشابهة بهذا الاعتبار قلت المشابهة
من حيث الصيغة فقط والناسخ من حيث الصيغة يقبل التعليل وان كان لا يقبل
من حيث الحكم هذا قوله وذلك القدر مجهول اي اذ لا يعلم القدر الذي يصير مخصوصا

في الباقي

من البلية لجهالة ما دخلت تحت العلة لان اي فرد يفرض في العام يحتمل
ان يكون داخلا تحت العلة المستنبطة من الدليل المخصوص وخارجا في المقام
بالقياس على المخرج فيصير الباقي تحت العام مجهولا فيكون مجملا فيتوقف على البيان
كذا قالوا قوله اذ به يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم الصدر لانه بمنزلة
وصف قائم بصدر الكلام ودل على عدم دخول المستثنى في المستثنى منه
فكان المستثنى لم يتكلم به فيكون عدما والعدم لا يقبل التعدية فيكون ما
وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام على حاله فوقع الشك في عدم
الحجية وحاصل ان المخصوص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار
الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصلا
ليقين وانما يرفع وصفه فيكون ثابت الحجية غير قطعيها كالآية المؤولة والخبر
الواحد قوله فان قيل ينبغي الخ هذا السؤال لا حاجة اليه لتقدم ما يغني عنه
قوله لان موجب العقل لا يختلف لان العقل لا يخطئ وان يوقعه في الخطأ
الوهم قوله لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي جعلناه علة فان ذلك
يختلف باختلاف المجتهدين قوله فان قلت دليل الخصوص لا شابه الناسخ
والاستثناء الخ هذا السؤال تحرير تام لم يرد واورده كثير من الشراح واجاب
عنه بعضهم بانه انما امتنع التعليل فيهما لان الاستثناء غير مستقل والناسخ
وان استقل لكن التعليل فيه يفضي الى معارضة النص وهذان قد انعدما
في دليل الخصوص اما انه مستقل فظاهر واما ان التعليل فيه لا يفضي الى
المعارضة فلانه لبيان انه لم يدخل تحت الجملة لانه لا خراج بعد الادخال
والمعارضة انما تلزم على هذا التقدير فلا يلزم من عدم تعليل كل منهما عدم
تعليل المخصوص اذ المقتضي موجود والمانع مرفوع واما الجواب الذي
ذكره الشارح ففيه قلاقة في جهة التركيب والنظم وكان يكفي في الجواب
ان يقول قلنا المانع في التعليل في الاستثناء عدم استقلاله وفي الناسخ
عدم خلوصه من شبه المعارضة اذ لو علل لصار القياس معارضا للنص
ومبطلا له وفي دليل الخصوص لم يوجد شيء من ذلك فاحتمل التعليل واما قوله
اي صار دليل الخصوص الى قوله نظير هذه المسألة مستدركة غير محتاج اليه بل
ليس له معنى الا بتكلف زائد قوله اذ لو علل اي الناسخ لصار القياس معارضا
للنص وذلك لان عمل القياس المستنبط من الناسخ على وفق عمل الناسخ
وعمل الناسخ بطريق المعارضة فكذا عمل القياس المستنبط منه على سبيل

المعارضة للنص العام فيكون تعليل الناسخ باطلا والمخصوص المعلوم مبين ان الفرد المخصوص لم يتناوله العام ولم يرد منه لا معارض للنص واذا كان كذلك احتمل التعليل فجاز تعليله لعدم لزوم الفساد لانه لم يلزم منه معارضة القياس للنص لانه اذا كان عمله بطريق البيان كان عمل القياس كذلك اذ عمل الفروع يكون على وفق عمل الاصل قوله لانه جعل قبول العقد الخ وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر وهذا الشرط مفسد وتوضيح الجواب ان هذا قياس مع الفارق لان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم اما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب لان الشرط هنا لم يؤثر في منع السبب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف العبد مع الحر فانه ليس بمبيع اصلا قوله فان قيل لم لم يجعل ابو حنيفة الخ هذا السؤال وارد على المشبه به في السؤال الاول على سبيل الكتاب والجواب عنه قول المصنف فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد فانه باطل الخ كما لا يخفى قوله لان العوض في البيع ينقسم الحاصله الفرق بين البيع والنكاح فان العوض في البيع والمعوض متقابلان حتى ان كل جزء من ذلك قابل شيئا مما جعل مبيعا عن ان يكون مقابلا شيئا من الثمن ومستحقا به فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة النصف لما كان العوض منقسما على المعوض بخلاف النكاح فانه لا ينقسم فيه لعدم قبول تجزئة المحل وان تقابل المهر بالمرأتين مثلا باعتبار اللزوم فلذا لم يصح نكاح احداهما لم يوجد المزاحمة فلم ينقسم فصار كالاوصى لزيد وعمرو بثلث ماله فاذا عمرو ميت يكون الثلث كله لزيد هكذا قالوا وفيه شيء فانه هل سلم هنا اتحاد المحل اما عند تعدد المحل القابل فلا شك في قبول الانقسام كما في تعدد المبيع بعد تمام الصفقة بالقبض اما قبل التمام فلا يجوز الانقسام حتى لو اشترى عبدين ولم يقبضهما لا يجوز ان يرد احدهما ويقبل الآخر لعدم تمام الصفقة فقولهم العوض ينقسم على اجزاء المعوض انما هو عند تمام الصفقة او بعد تمامها خير التفرق بالاجنبية ومن لا يصح نكاحها ليس بحجة اذ ليس فيه تعدد العقد معنى حتى يكون نظير ما نحن فيه عقد واحد الا انه يقال هذا نظير الاصل المسئلة وما ضمه ما ليس بمحل الى ما هو محل قوله ووجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص الخ ايضاح المقام ان الفرد المخصوص داخل في العام صيغة لا حكما وكذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم فنسبة الخيار من المبيع كنسبة دليل الخصوص من العام ونسبة محل الخيار في البيع كنسبة الفرد المخصوص من العام قوله

فلن حيث

فلن حيث انه داخل في العلم ان يشترط الخيار في محل الحكم دون السبب على خلاف الاصل لان البيع لا يحتمل التعليق والخطر الا بقدر ما للضرورة الضرورة الى شرط الخيار خلاف القياس فهو دخل على الحكم فقط حتى يكون اقرب الى القياس ولا ادخل على الحكم والسبب على ما قلنا يلزم الخطر في السبب الا بقدر الضرورة ان الحكم قد يتعلق بالسبب بخلاف الاسقاطات حيث تحتمل التعليق بخلاف الاسقاط حتى لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث هذا ثم اعلم ان المسئلة المذكورة في المتن على اربعة صور الاولى ان يكون محل الخيار وحصة كل منهما معلومين مثل ان يبيع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع والمشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام والثانية ان يكون محل الخيار معلوما والثمن مجهولا كما اذا باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم الثالثة عكس هذه وهي ان يبيعهما بالفين كل واحد منهما بالف على انه بالخيار في احدهما الرابعة ان يكون كل منهما مجهولا كما لو باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما ولا رواية في ان يشبه النسخ ضم المبيع في الاول وعلى رعاية شبه الاستثناء لم يصح في البواقي اما في الثالثة فلان معلومية محل الخيار والثمن يرجح جانب العقد فلا يلزم شبه الفسخ القصدي للعقد ومجهولية محل الخيار او الثمن او كليهما ترجح جانب الفساد فلابد من شبه الاستثناء ودفع الفساد بان يكون كل واحد من العقود على الشبهين اما في الاولى فلان الاستثناء يوجب الفساد فيها لكون المستثنى معلوما واما في الثانية فلان شبه الناسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب بطلان العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده وفي العقد في العبدين فلا ينعقد بالشك وقد يجاب بان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا في البيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحدها موجبا للفساد مع انه معلوم قوله فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ومثال البيع بالحصة ابتداء ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع ومثال البيع بالحصة بقاء ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم فانه يبقى العقد في الباقي بحصته وتقسيم في البيع غير مفسد لان الجهالة الطارية غير مفسدة للعقد قوله بلا دلالة الا انه القيد ان يعني معلومية كل الخيار وحصته قوله

فائدة فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخرى فلان شبه الاستثناء يوجب [illegible]

مطلب
بيع بالحصة
ابتداء مع بالحصة
بقاء

مطلب الفاظ العموم

قوله فصار كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم الى المشتري
او استحق او ظهر انه مكاتب او مدبر فانه يصح البيع في الباقي للدخول
في العقد ثم الزوال اما الدخول فباعتبار الرق والتقوم اما في العبدين
اذا مات احدهما او استحق فظاهر واما في المدبر والمكاتب فلان كل
واحد منهما محل للبيع لقيام المالية حتى لو بيع المكاتب من غيره برضاه في
الاصح وبدليل نفاذ القضاء ببيع المدبر كما مر واما الخروج بعد تناول
الايجاب اياهما فلضرورة تعذر التسليم في الميت والصيانة حق المستحق
في الاستحقاق والصيانة حق العتق في المكاتب والمدبر هذا الخروج لا يفسد
البيع لان الجهالة عارضة في الانتهاء ومثلها لا يفسد قوله وهو مذهب عامة
الاصوليين فتقدم ان القول الاول هو المختار عندنا قوله وعن الرابع الى هذا
جواب عن الشق الثاني من القول الرابع اما الشق الاول فقد علم الجواب عنه من
الجواب عما قاله الكرخي من انا لا نسلم جهالة الباقي مطلقا فانه مخصص بالمجهول
ولئن اوجب جهالة الباقي شبه الاستثناء لا يوجب شبه الناسخ بل يسقط
عند نفسه ويبقى العام على ما كان عليه والمخصص المعلوم وان جاز تعليله لاستقلاله
لكن التعليل يورث في العام شبهة ينزل عن القطع دون صحة الاحتجاج
به لما علم في الاجماع على صحة الاحتجاج بالعام المخصوص فالرد على قول الكرخي
رد على الشق الاول من القول الرابع قوله وان كان معلوما فكالاستثناء
الخ هذا ايضا الى ما تقدم في تعليل الكرخي من انه اذا كان معلوما يكون معلولا
لاستقلاله مع ان الاستثناء لا يقبل التعليل فلم يراع شبه الاستثناء
بالكلية بل من حيث الجهالة بالمآل والجهالة انما تكون بقبول التعليل وههنا الاول
مشابهة الاستثناء المعلوم وهو لا يقبل التعليل واما مشابهة الاستثناء
المجهول فكما قال الكرخي فههنا شبهان فلا بد من مراعاتهما وفي قول الكرخي
شبه واحد ولكل مقام ما يناسبه قوله والعموم اما ان يكون الخ اختلفوا
الاصوليون في الفاظ العموم فقال الجمهور هي حقيقة فيه والمشهور
انها خمسة انواع الاول اسماء الشرط والاستفهام والموصولات والثاني
الجمع المنكر المعرف والمضاف والثالث الجنس المعرف المفرد كالسارق
والسارقة والرابع النكرة في سياق النفي والخامس الفاظ التاكيد مثل كل
واخواته وقال ارباب الخصوص هي حقيقة في الخصوص مجاز فيما عداه وقال
الاشعري هي مشتركة بين العموم والخصوص وقال آخرون بالوقف وعدم الحكم

عليها

عليها بحقيقة ولا مجاز واختلفوا في تفسير الوقف فقيل معناه لا ندري انه وضع
للخصوص او للعموم او مشتركة بينهما وقيل معناه انا نعلم انه للعموم ولكن
لا نعلم انها حقيقة فيه او مجاز فالجمل في تعيين احدهما الى الدليل قوله الا انه
لا غير بان يكون اللفظ موضوعا مستغرقا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون
العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد اللفظ قوله كرجال الخ العام صيغة
ومعنى اما ان يكون له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واختلفوا في الجمع
المنكر كرجال ونساء فذهب القاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام
وبعض الواقفين من اصحابنا وآخرون الى انه عام يحمل على جميع الافراد عند
عدم المانع وعلى الثلثة عند وجوده وهو مذهب الجبائي واختاره وهو
المختار وذهب جمهور الشافعية وبعض اصحابنا من الواقفين الى انه ليس
بعام وقيل لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات واما الخلاف
في العموم بوصف الاستغراق واختلفوا ايضا في جمع القلة وهو ما يتناول
العشرة فما دونها الى الثلثة والعامة على انه ليس بعام اذا كان منكرا
لكونه ظاهرا في العشرة ومختار فخر الاسلام العموم مطلقا قوله سواء
كان جمع قلة او زان جمع القلة افعل وافعال وافعلة وفعلة وجمعا
الصحيح للمذكر والمؤنث كذا ذكره ابن الحاجب قوله وايضا كل عام يحتمل
التخصيص والاستثناء وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم قوله
بل لا يحمول على الجميع عند عدم المانع تحقيقا لمعنى العموم وعلى الثلثة عند وجوده
للتيقن قوله سلمنا ذلك الخ ان قلت هذا الجواب الخ وهو التسليم انما
نفي القطعية والسائل ادعى انه لا يفيد الظن فضلا عن القطعية فكان الموجه
في هذا التسليم ويمكن ان يقال هو في الثلثة قطعي وفيما عداه ظني فلا نسلم عدم
احتمال الظن ولا نفي القطعية استلزم احتمال الظن فتامله قوله كوجوب
العام الثابت بطريق الآحاد هذا التشبيه للنفي لا للمنفي قوله وقد صرح فخر الاسلام
بهذا الجواب عن الاعتراض الخ وهو قوله وايضا الخ وحاصل الجواب انا لا نسلم
احتمال التخصيص على مذهب القائلين بعمومه قوله وكذا قال الزمخشري في بحث
في الآية الصفة انه يجوز الاستثناء في جمع المنكر الاولى ان يقول لفظ
من جمع المنكر وحاصله انا استدللنا على كونه عاما بجواز الاستثناء منه
لان الاستثناء معيار العموم ولكن نقول جواز الاستثناء متوقف
على العموم فاثبات العموم به دور والجواب ان عموم الجمع المنكر انما يثبت بالدليل

حيث جمع المنكر وهو رجال بصيغة [illegible] الثلثة [illegible]

وهو انه لولم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض ولا قائل به فان قلت قولهم الاستثناء معيار العموم مشكل لانا لم نقل بان المستثنى داخل في المستثنى منه كما يقول المخالف بل لا نمنع من الاخول في الحكم فكيف يقيده وايضا ينتقض بالعدد كالعشرة ونحوها لجواز الاستثناء منها مع انها ليست عامة لان اجزاءها محصورة قلت معناه ان اللفظ شامل للمستثنى منه والمستثنى بمعناه صالح لهما ان سكت وهذا آية العموم فاذا تكلم بالارادة علم ان المستثنى لم يدخل في الحكم اذ اللفظ صالح لا دخال الصدق عليه ولذا قيل الاصل في الاستثناء الاتصال ومرادهم معيار العموم جواز استثناء بعض افراد يصلح له اللفظ والمستثنى في العدد ليس بعض افراد بل بعض اجزاء لان العدد يتركب من اجزاء لا من افراد كما تقدم **قوله** وقوم مثال للعام بمعناه ... وقوم اسم لجماعة الرجال خاصة ... لغلبة انه في الاصل مصدر قام وصف به الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء كذا في الغاية وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والا ففعل ليس من ابنية الجموع فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه نحو رهط ... واراهط وقومين واقوام والقوم مثل الآن متناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث انه واحد فلو قال القوم الذي يدخل هذا الحصن فله من النفل كذا فدخله جماعة كان النفل لجميعهم فلو دخله واحد لم يستحق **قوله** فكل من زاره يستحق الاعطاء فلو زاره واحد يستحق الدرهم ولو زاره جماعة استحق كل واحد منهم ان من وما يستعملان في الشرط والاستفهام والخبر وهما عامان في الاولين لامحالة واما في الخبر فقد يكونان عامين وقد يكونان خاصين وهذا معنى قول المص يحتملان العموم والخصوص والاصل فيهما العموم فان الخصوص لما كان في بعض مواضع الخبر والعموم في الاستفهام والشرط جعل العموم اصلا لكنهما في الاخيرين يعمان عموم الافراد وفي الخبر عموم الاشتمال حتى لو قال من تاتيني فله درهم يستحق كل واحد يأتيه الدرهم ولو قال اعطي من يأتيني درهما يستحق جميع من يأتيه درهما لا كل واحد هكذا ذكر بعض الشارحين وهو مخالف لما قاله الشارح في قوله واذا قلت في الخبر اعطي من زارني درهما يستحق ... والعطية وظاهره انه عموم للانفراد لا الاشتمال **قوله** ولقائل ان يقول ... هو فلا

انما هو

انما هو التقييد باولا والكلام عند الاطلاق على ان اللفظ اذا سقط عمومه في بعض المواضع لقرينة توجبه لا يصير محتملا للعموم في نفسه بل هو على ما كان عليه في نفسه ولذا يقال سقط عمومه كذا فان السقوط يستدعي الوجود ولا اعتبار بالسقوط كما لا اعتبار باحتمال الخصوص **قوله** من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا لو دخل عشرة معا بطل النفل لخصوص من فيه بالاولية السابق دون جماعة **قوله** فالاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت في جميع معاني الخبر والشرط والاستفهام وقد علمت انه لا حاجة الى ذكر الاولى لما ذكرنا **قوله** اما في الخبر فظاهر اي احتمال الخصوص في الخبر فمثاله ظاهر كما ذكره بعض الشراح بقوله زرت من اكرمني وبريد واحدا فان المخبر اذا قصد بعبارة شيئا بعينه كان عاملا في التخصيص والتعميم فيهما بحسب ارادة المتكلم **قوله** واما في الشرط فلما اخلنا من المسئلة يعني في احتمال الخصوص وانت قد عرفت ان الخصوص في المسئلة انما استفيد من قيد الاولية لا من لفظ من الشرطية فانها عند الاطلاق انما هي للعموم والكلام عند الاطلاق كما ذكرنا **قوله** يعني الكثير الشائع الخ الاصل يطلق ويراد به القاعدة الكلية والضابطة ويطلق ويراد به الراجح والسابق فلا اعتبار كما يقال الاصل في الكلام الحقيقة ويطلق ويراد به الكثير الشائع وهذا هو المراد هنا لانه لو كان المراد بالاصل بطريق الوضع انهما وضعا للعموم حقيقة لحصل التنافي بينه وبين قوله يحتملان العموم لان احتمال اللفظ للمعنى ليس بطريق الوضع والحقيقة وقد يكون الشيء اكثر وجودا مع انه احد محتمليه **قوله** لقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه رواه احمد والبخاري ومسلم **قوله** كما وضع ما لان يستعمل في ذوات ما لا يعقل هذا عند بعض ائمة اللغة وقال بعضهم انها لما لا يعقل والصفات من يعقل كقوله تعالى يسبح لله ما في السموات وما في الارض والاكثرون انها تعم العقلاء وغيرهم وقد يستعمل كل منهما مكان الآخر مجازا وع فقول الشارح ولا يصح ان يقال رجل او امرأة فيه شيء اذ يصح على قول الاكثر حقيقة وعلى قول الكل مجازا كما لا يخفى **قوله** وضعا مبهما الخ المتبادر منه ان العموم فيهما ليس بطريق الوضع وهو مخالف لما ذكره بعض الشراح من ان موضوعه العموم والحقيقة فيه وهذا موافق لما يفهم من كلام الشارح فيما تقدم من قوله انه ضرب من الاجتهاد الخ فان ظاهره ان عموم من وضعي لا اجتهادي لانهما متقابلان فاذا انتفى احدهما ثبت الآخر بالضرورة فتامل **قوله** كما يعمل بها ابو حنيفة في قوله اي في قول القائل من شئت من عبيدي

لفظ قوم

حاشية ... شيئا بعينه كان ...

مطلب ... استعمال ما

حقيقة فاعتقه فانه لايكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا عملا بالعموم
والتبعيض المتيقن بسوعنه بما له ان يعتقهم اجمعين عملا بالعموم والبيان
فان قلت اى واحد لا يعتق على قول ابى حنيفة قلت الاخير فيما اذا اعتقهم
على التعاقب والا فواحد منهم ويكون البيان فيه للمولى قوله باضافة المشية
الى العام وهو فى شاء العايد الى من العامة فانقطع التبعيض وجعلت
من للبيان بقرينة الصفة العامة فان الافعل تحت الشرط نكرة فانه لا يعلم
من هو فقد وصف من بصفة عامة وهى المشية فان فى الصلة معنى الصفة
لان الصلة مع الموصول فى حكم الصفة مع الموصوف ولا منافاة بين كون
من موصولة وبين كونها للشرط لانها موصولة وقعت مبتداء ولما كانت
صلتها فعلا تضمنت معنى الشرط ولهذا دخلت الفاء فى خبرها فافادت معنى الشرط
مع كونها موصولة حقيقة قوله لان المشية اضيف الى خاص وهو ضمير
المخاطب قوله فوجب العمل بهما اى بكلمة من ومن بعمومه من وخصوص
من لئلا يبطل معنى الخصوص بالكلية لو اعتق الكل قوله كذا قاله الشراح
يعنى فى وجه الفرق بين صورتى الفريقين والمراد بعضهم وهو صاحب الذى
ره قوله لكنه ليس بصحيح الخ فيه شئ لان كلامنا فيما اذا كان فى الكلام
ما يحتمل الخصوص كمن فيتقيد باضافة المشية الى خاص اما اذا لم يكن ثمه
شئ يحتمله فليس كلامنا فيه ولو اضيف المشية الى خاص فتأمله قوله
فالتبعيض متيقن على التقديرين لانه ثابت على تقدير البيان وعدمه
ضرورة وجود البعض فى ضمن الكل وارادة الكل محتملة فنحمل من على التبعيض
اخذا بالمتيقن المقطوع به وتركا للمحتمل المشكوك قوله والطلاق تعلق
المشية بالكل فلابد من اخراج البعض التبعيض فكذا قال بعض المحققين
وفيه شئ الكلام فيما اذا اعتقهم على الترتيب باشارات متعددة لا باشارة
واحدة حتى يكون تعلق الاشارة لكل فرد امرا باطنا وانما يتم ذلك لو اعتق
الكل باشارة واحدة قوله وللقائل ان يقول الخ اورد هذا الاشكال
بعض المحققين ولم يجب عنه والجواب انه لو نافت بعضية من مطلق
البعضية لما صدق الكلى على الجزئى والواقع خلافه بالضرورة واذا انتفت
المنافاة كان معنى الكلى متصلا بالجزئى مطلقا ومعنى الجزئى متصلا بالكلى
من وجه فبعضية من محصلة بدون البيان من كل وجه ومع البيان من وجه
دون وجه فتعلق لحصول متيقن قوله لان الشرطان يكون جميع ما فى بطنها

غلاما

غلاما ولم يوجد الخ فان قلت لو ولدت غلامين لا يعتق ايضا لعدم الشرط
فما فائدة ذكر جارية مع الغلام قلت التنصيص عليها اقتداء بكلام السلف
فى اصل وضع المسئلة والتبرك بهم قوله والسماء وما بناها الخ قال بعض
المفسرين اوثرت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية تقبيل والقادر العظيم
الذى بناها قوله وكذا من يجئ بمعنى ما الخ فالمصرح اقتصر على الاول اختصارا
واعتمادا على الفهم الجيد قوله وتدخل ما فى صفات من يعقل قال بعض
الشراح يعنى على سبيل المجاز ومعنى ايضا اى كوقوعها موقع من عند من
خص لا عند من عمم انتهى وظاهر عبارة الشرح انها حقيقة فى هذا الاستعمال
وهو انما يتم عند من عمم فيها كما قدمناه فتنبه لذلك قوله تقول ما زيد
فيقال فى جوابه الكريم الفاضل او غيرهما من الصفات وقيل بل السؤال
عن الجنس والوصف ولهذا وقع بين فرعون اللعين وبين موسى عليه
السلام ما وقع فان فرعون لجهله بالله تعالى واعتقاده ان لا موجود مستقلا
الا الاجسام لما سمع موسى عليه السلام يقول انا رسول رب العالمين سأل
عن الجنس فقال وما رب العالمين كانه قال اى اجناس الاجسام وموسى
عم لما كان عالما بالله تعالى اجاب عن الوصف تنبيها على النظر المؤدى الى
العلم بحقيقته المتنازه عن حقائق الممكنات فلما لم يطابق الجواب السؤال
على زعمه وان كان فى غاية الصحة عجب من حوله من الجهلة فقال لهم الا تستمعون
ثم استهزء وقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون ولما رآهم موسى لا يفطنون
لما نبه عليه فى المرتين قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون
قوله كلمة كل عامة بمعناها الخ كانه كل محكمة فى عمومها وخلت عليه بمعنى انها
لا تقع عليه خاصة فلا يقال كل رجل ويراد به واحد بعينه لا مجازا لا يقبل
التخصيص اصلا لان قوله تعالى الله خالق كل شئ واوتيت من كل شئ مخصوص
على ما مر وقال فخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص مجازا مثل من فعنده تطلق
على الواحد ايضا بخلاف ساير ادوات العموم وانما اخرت عن من وما لان
عمومها شمولى وعموم من وما بدلى والبدلى مقدم على الشمولى لتنزله منزلة
البسيط من المركب قوله حتى يقع الطلاق فى المرة الثانية على مرأة واحدة
يعنى لو تزوج امرأة تحنث فيها بمجرد العقد فعقد عليها ثانيا لا يقع الطلاق
عليها ثانيا لانحلال اليمين فى حقها بالمرة الاولى قوله اوجبت عموم الافراد اى
بان يراد كل واحد من افراد ما اضيف اليه من النكرات مع قطع النظر عن غيره

مطلب مسئلة عجيبة ٥

تمام

كلمة كل ٥

مطلب كل المجموعي وكل الافرادي

وهذا معنى الكل الافرادى حتى لو قال لرجلين لكل واحد منكما على الف لزمه
الف لكل منهما او ثنا لا يشاركه صاحبه فيه بخلاف ما لو قال لهما لكما على الف
حيث يجب عليه الف واحدة يكون لكل منهما شطرها قوله فان دخلت على المعرفة
اوجبت عموم اجزائه نحو اشتريت كل العبد وهذا معنى الكل المجموعي والاول
معنى الكل الافرادى قوله اى يكذب الخ لان قشره من اجزائه وهو غير ماكول
قوله فمعنى قولنا كلما تزوجت امرأة فهى طالق اى كل وقت يقع منى تزوج
على امرأة فهى طالق فيه فيطلق كل من عقد عليها ولو كرر العقد عليها الى
انقضاء الثلث ثم عقد عليها بعد زوج آخر لان اليمين باعتبار ما سيحدث
من الملك وهو غير متناه وفى رواية المنتقى عن ابى يوسف وهذا اذا كانت
المرأة منفية فلو ابهم فقال كلما تزوجت امرأة فهى طالق فتزوج امرأة
طلقت فان تزوجها ثانيا لم تطلق وهذا اذا دخلت كلما على نفس التزوج
كما مثل به الشارح اما اذا لم يدخل عليه كقوله كلما دخلت الدار فانت طالق
فالتكرار ينتهى بانتهاء الثلث حتى لو تزوجت بعد الثلث بزوج آخر وعادت
اليه فوجد الشرط فى الملك الثانى لم تطلق عندنا خلافا لزفر قوله ويثبت عموم
الاسماء فيه اى فى عموم الافعال ضمنا كما يثبت عموم الاسماء المستفاد
من كل المجردة عن اضافتها الى ما ضرورة افتقار الافعال الى الاسماء وعدم ظهور
الاسماء عن الافعال والحاصل ان عموم الافعال فى كلما قصدى وعموم الاسماء
ضمنى وفى كل بالعكس قوله اى توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع وهذا
بخلاف كلمة كل فانها توجب الاحاطة على سبيل الانفراد كما بيناه وكلمة من
توجب العموم مطلقا من غير تعرض للاحاطة والاجتماع والانفراد قوله
اى يكونون مشتركين فيه ويصير النفل واجبا للاول جماعة نفل لان كلمة
الجميع توجب العموم بصفة الاجتماع فصار مجموع السابقين بالدخول
على غيرهم كشخص واحد سبقا لغيرهم اول فكان لهم نفل واحد بينهم جميعا قوله
لان كلمة الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل الخ لكن ان تقول عموم الكل على
سبيل الانفراد وعموم الجميع يحتمل ان يستعمل على سبيل الاجتماع والاشتراك
فيصح الاستعارة قوله فيجعل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقة الجميع لانها
حقيقة فى الاجتماع والفرد السابق ليس فيه صفة الاجتماع واذا تعذر العمل
بحقيقة عمل على كل صونا للفظ عن الالغاء فيما قصد التنفيل لاجله وهو تحريض
وعملا للفظ على اعم المجازين الملحوظين من كل وهو استحقاق للاول للنفل

واحدا كان

واحدا كان او جمعا على ان جماعة لو استحقت النفل بالدخول اولا فالواحد
اولى لان الجلادة فيه اجلى قوله واجيب عنه الخ حاصل الجواب انه جمع بينهما
انما يلزم ان لو تصورا اجتماعهما بان دخل جماعة اولا لا يوجد للانفراد واحد اولا لكن
على الانفراد دون الاجتماع فلا يكون فيه جمع بينهما قوله والقائل ان يقول الخ منعا
فى الجواب وهو ظاهر وحاصله انه فى حالة التكلم لابد ان يراد احدهما معينا
وارادة كل منهما معينا ينافى ارادة الاخر وعدم جواز الجمع بالنظر الى الارادة
لا بالنظر الى الوقوع اذ لا يتصور الجمع بينهما فى الوقوع وفى الارادة الجمع متصور
بل متحقق فالجواب لا يطابق السؤال لان السؤال ورد على الجمع
فى الارادة والمجيب اجاب بعدم الجمع فى الوقوع قوله ليصح الكل تارة
على حقيقة الجمع الخ هذا علة للوقوع المنفى قوله الا معنى للجمع الخ دفع لايهام
ان يقال ليس ثمة جمع فى الارادة ايضا لان ارادة احدهما حالة التكلم تنافى
ارادة الاخر فقال لا معنى للجمع فى الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير ارادة
وقوع كل واحد وههنا كذلك واجاب بعض الشراح بان ارادتهما وان كان
متحققا لكن فى حالتين مختلفتين وانما يستحيل ان لو اريدا معا فى حالة
واحدة واجاب بعض الاشياخ بانه حالة التكلم وان لم يخلو عن ارادة احد
ولكن حال التى اعتبار افراد انما يملك الارادة لقوة اعتبار قرينة المجاز
وهو ارادة التشجيع وقطع النظر عن ذلك الارادة وصيرورتها كانه لم يكن
قوله فالعلماء الخ ذكر ذلك بعض المحققين الا انه عند الشارح وحاصله ان
هذا الكلام صار مجازا عن ان السابق يستحق النفل منفردا كان او مجتمعا
فواحد من افراد المجاز فصار داخلا تحت عمومه لكن قد عرفت انه لا يحتاج الى ذلك
للاولى لان الجواب الذى اجاب به بعض الشراح فى سقوط الاعتراض على
كلام القوم هذا او لو حمل الكلام على حقيقته وجعل استحقاق المنفرد
لكمال النفل ثابتا بدلالة النص لم يبعد قوله وهو اول فعلى من تخلف
فان قلت هذا الكلام فيما تخلف البعض اما اذا لم يتخلف احد بل دخلوا
الكل فالحكم قلت يستحقوا شيئا لانعدام الاولوية تحقيقا او تقديرا
فان قلت فلو تخلف الامام ينبغى ان يعطوا لصدق التخلف بالنسبة
اليه قلت لا لان الامام لم يدخل فى عموم قوله تعالى والتخلف انما يصدق
على من دخل فى عموم قوله قوله فسقطت على كل الاحاطة اى بقرينة اولا
ولو لم يقيد به ولا مكل من نفل يستحق منفردا او مجتمعا عملا بالحقيقة

وعدم قرينة المجاز **قوله** فلما قرن بمن سقط عموم من فيه وضع المظهر موضع
المضمر وهو لا يكون الا لنكتة كما عرفت في محله والاولى لا يسقط عمومها **قوله**
حمل المحتمل وهو من على المحكم وهو اول فلا يجب الا الفرد سابق ولم يوجد فلو
لان العشرة دخلت الحصن فرادى كان النفل للاول منهم خاصة لانه الاول
من كل وجه فتوفرت فيه معنى من واما الاول فهو محكم فيه واما من فيحتمل
الخصوص وينصرف اليه بالقرينة وقد وجدت وهو ارادة التشجيع على ما مر
فان قلت هلا استعملتم من استعمال كل او جميع بطريق الاستعارة فيما
اذا دخلت الحصن جماعة معا حتى يكون لكل واحد منهم نفل كامل كما في
كل اذا دخلت عليها او يكون للكل نفل واحد فيشتركون فيه كما في جميع
لو ادخلت عليها فالجواب ان الاستعمال بطريق الاستعارة يستدعي
قلت
استلزام حقيقة المستعار للمعنى الذي يكون مبنى الاستعارة عليه في المستعار
وعموم ليس بحقيقة ليس لها وانما يثبت لها ضرورة ابهامها كالنكرة في سياق
النفي وما يثبت بطريق الضرورة لا يكون مصححا للاستعارة لاشتراطها
بعوكون الوصف الجامع من لوازم حقيقة للمستعار فان الثابت بالضرورة
ليست بحقيقة لما ثبت له بخلاف العكس لو كان العموم حقيقيا لها لكان
اعم عمومها والعام لا يستلزم الخاص بخلاف العكس فيمتنع فيها الاستعارة
لعدم اللزوم المصحح لها **قوله** والنكرة في موضع النفي تعم من الفاظ العام النكرة
الواقعة في موضع ورد فيه النفي ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم
ضرورة ان انتفاء فرد منهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد الا ان ذلك
قد يكون نصيا بان يكون النكرة مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما في الدار من رجل
او لا رجل في الدار وقد لا يكون بان يحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة نحو لا رجل
قائما فانها تحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة وعلى هذا ينبغي ان تقيد كلامه
بكون النفي للجنس **قوله** لقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة فمن قرأ بالرفع هو
نافع وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي واما من قرأ بالنصب وهو
ابن كثير وابو عمرو فان العموم يكون على سبيل الوجوب ولذا قال صاحب
الكشاف ان قوله تعالى لا ريب فيه بالفتح وهي القراءة المشهورة يوجب
الاستغراق وبالرفع وهي قراءة ابو الشعثاء يجوزه ذكره الامام الرازي
في تفسيره ان القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية لا نفي
لماهية الريب ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من افرادها لانه لو ثبت

عموم من انس بحقيقة

مطلب النكرة الواقعة في سياق النفي

فرد من افرادها حيث لثبت الماهية وهذا يفيد ثبوت فرد واحد **قوله** والدليل
عليه الاجماع الخ اي الدليل على عموم النكرة المنفية النص والاجماع اما النص
فقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا فانه استفهام
تقرير وتبكيت يعني انزل الله التورية على موسى وانتم تعترفون بذلك
فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق
ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله
على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله تعالى على واحد من البشر
شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي
لا يناقض السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل
بعضها على بعضهم واما الاجماع فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا
ولا يستقيم ذلك ما لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق ليكون اثبات
الواحد الحق تعالى توحيدا فان قلت كيف يمكن جعل صدر الكلام نفيا لكل
معبود بحق والله تعالى اسم للمعبود بالحق ومثله يكون تناقضا في القول
وهو في كلمة التوحيد للجمع على صحتها قلت المنفي بصدر الكلام مفهوم كلي
كالاله والماخوذ في مدلول الجلالة فرد خاص من مفهوم الاله يعني ان لفظة
الله علم للمعبود بالحق الموجود لخالق العالم الا انه اسم لذلك المفهوم الكلي
كالاله ثم لا يخفى ان المستثنى هاهنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف
اي لا اله موجود الا الله فان قلت هلا قدرت نفي الامكان ونفي الامكان
يستلزم نفي الوجود من غير عكس فيكون ابلغ في الرد فالجواب ان هذا رد
لخطأ المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة وهي نفس
الجنس انما يدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو اثبات وجوده
ونفي اله لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء
منزعا من موقع الخبر لان المعنى لا على نفي الوجود عن الهة سوى الله تعالى
على نفي مغايرة الله تعالى لكل اله **قوله** وانما يصح ذلك اي كون كلمة لا اله الا
الله كلمة التوحيد اجماعا **قوله** ووقوع بالرفع معطوف على الاجماع ولو قدم
الاستدلال بالآية على الاجماع لكان انسب **قوله** لان السلب الجزئي
لا يناقض الايجاب الجزئي لصحة قولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان
ليس بانسان وانما يناقض السلب الجزئي الايجاب الكلي كقولنا بعض الانسان
ليس بحيوان وكل انسان حيوان **قوله** وفي الاثبات تخص لا يخفى ان

مطلب بيان كلمة التوحيد

نسخ
دخل الناسخ

النكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله علمت نفس وقوله تمرة خير من
جرادة فی موضع الاثبات مع انها تعم **قوله** قيل المطلق هو ما دل على الماهية من غير
دلالة على الوحدة الخ للقائل ان يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة
للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة واحدة و معنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة
واحدة فان قلت لو تعرض المطلق لقيد الوحدة او الكثرة لكان متعرضا للصفات
وقد قالوا بان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات قلت المراد ان
ذلک ليس بلازم بل هو امر زايد لجواز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد
منها او ما صدقت عليه واحدا كان او كثيرا ولذا فسره المحققون بالشايع
فی جنسه بمعنى انه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر كلی
مشترک من غير تعيين فالصواب ان التاء للمبالغة كما انه علامة لل
للوصفية والتانيث او الوحدة وان الحق عدم الفرق بين المطلق والنكرة
قوله وللقائل ان يقول نقل عن الشافعی رح الخ قلت النقلان صحيحان
عنه ويمكن التوفيق بان قوله هنا قول جوابی فی الحكم وهناک استدلالی
على الحكم فيكون قوله هنا تحقيقا وهناک الزاميا والالزامی لا يلزم
ان يكون مذهبا للمعلل بل يكفی فيه ان يكون مذهبا للسائل وان كان
منافيا لمذهب المعلل ولو جعل من باب اختلاف الرواية لم يبعد ومثله لا يعد
تنافيا والحق ان النزاع لفظی فان القائلين بالعموم لا يريدون شمول
الحكم لكل فرد حتى يجب فی مثل اعط الدراهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفی
مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفی مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل
المراد الصرف الى فقير ای فقير كان وذبح بقرة ای بقرة كانت وتحرير
رقبة ای رقبة كانت فان سمی مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم
جعلوا من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان
جعل مستغرقا فكل نكرة كذلک والا فلا حاجة للعموم ويمكن ان يقال
انه ليس منه فان فيه امارات او هی معنى الشرط وبه يقتضی بعموم النكرة
كغيره من مقتضيات العموم بخلاف المجردة عما يقتضيه والكلام فيه **قوله**
وما قال بعض الشارحين سمی الشافعی المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين
فظن علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى
ضعفه ووجه الضعف ان الشافعی رح ليس من شانه ان يخلط اصطلاحا
باصطلاح وعلم المنطق كان فی زمنه لم يتداوله الناس وليس عند

المناطقة ما يسمى عاما ويطلقون لفظ العام عليه بل انما عندهم الكلی والجنس
قوله بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله كذا فی الصحاح ولم يتناول
الزمنة لان المراد من قول الصحاح كما خلقها الله تعالى كمال الخلقة والخلق عما
يسلب وصفا من اوصاف كمالها وباعتبار الكمال المراعى فی الملک امتنع جواز
المدبرة **قوله** ويمكن ان يجاب عنه عبارة بعض الشراح هنا والجواب عن الاول
ان النزاع ليس فی جواز اطلاق الرقبة على المعيبة والسليمة لغة لكنها عند
الاطلاق تنصرف الى الكامل لما عرفت ان المطلق ينصرف الى الكامل فليس
مرادهم الخ الا ان تناوله الكامل مقتصرا عليه من قبيل شبه المجاز من حيث
استعمال اللفظ فی بعض ما وضع له لا انه مجاز بل حقيقة قاصرة وسيجیء تمام
تحقيقه فی باب ما يترک به الحقيقة ان شاء الله تعالى **قوله** وعن الثانی
ای الاعتراض الثانی وهو قوله وبانهم اجازوا مقطوع اليد الخ وكان المناسب
ان يقول اولا ويمكن ان يجاب عن الاول **قوله** ان فات جنس الخ فان قيل
انتم قلتم ان الرقبة حقيقة فی السليمة والمعيبة ومقتضى ذلک الاجزاء
بكل واحدة منها فما وجه الحكم المعيبة بما ذكر قلت من التعليل بيان ذلک لانه تغيير
النقص بالمعنى لا يجوز **قوله** حتى لو قطعتا لا يجوز لفوات جنس البطش
بالكلية **قوله** فلا يندرج تحت المطلق والحاصل ان المطلق ينصرف الى الكامل
حقيقة وان بقی شیء من جنس المنفعة معتبرا بحاله فيثبت بما ذكرنا انا قادرون
بالخلاص عن الشبهة فضلا عن الرجاء وان علماء ما وراء النهر اعلى كعبا ان يلحق
بذيلهم غبار عن امثال هذه الشبهات **قوله** فالنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة
الى المطلق الخ هذا جواب آخر ذكره بعض الشارحين لا انه من تتمة الاقوال
بل الكلام الاول جواب على حدة ذكره بعضهم ايضا فالشارح جمع بين الجوابين
وجعلهما جوابا واحدا زيادة لايضاح لكن قد اورد على الجواب الثانی انهم قد
صرحوا بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهتين ويجاب بانه
ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقی اعنی ما وضع لكثير محصور او لواحد
بل الاضافی ای ما يكون متناولا لبعض ما تناوله اللفظ الآخر لا لمجموعه فيكون
اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا ان قوله تعالى والذين
يتوفون منكم واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام
من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على بعض مسمياته وان لم يكن
خاصا كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته وان لم يكن عاما **قوله**

مطلب الحقيقة القاصرة شبه المجاز

حل شريف

فيه تقديم وتأخير فتنبه

مطلب قاعدة

وفيه نظر لان عموم النكرة في البدل حاصل قبل الاتصاف الخ فالجواب انا لا نسلم ان النكرة قبل الوصف عامة بل هي خاصة لانها موضوعة لفرد من افراد الجنس وعمومها بالدليل الموجب لذلك واختلفوا في عمومها اذا اتصل بها دليل العموم فقيل شمولي وقيل بدلي فلا يطلق عليها لفظ العام الا مجازا على انه ذكر قريبا انها خاصة وعموم الصفة صحة اتصاف كل فرد من افراد الموصوف بها فيعمم الموصوف ضرورة عموم الصفة قوله فان له ان يتكلم جميع رجال الكوفة ولا يحنث وان كان ذكره في الاثبات باعتبار ان الاستثناء من النفي اثبات لكنها عمت لعموم وصفها قوله لم جعل الموصوف عاما بعموم الصفة الخ فان رجلا خاص لانه ذكر من بني آدم جاوز حد البلوغ والعالم مفهومه ذات ثبت لها العلم فيشمل الانس والجن والملائكة فهي عامة بالنسبة الى الموصوف وهو خاص بالنسبة اليها فلم تخص الصفة بالموصوف ويقصر العالم على البشر ويقول الصفة خاصة بخصوص الموصوف قوله لان المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان في كل يوم من غير شيء يلزمه فلا يتحقق معنى الايلاء فلا يصدق عليه اسم المولي لان المولي هو الذي لا يمكنه القربان الا بشيء يلزمه وهو شيق عليه قوله اعلم ان هذا الاصل وهو عموم النكرة في موضع الاثبات يختص اذا وصفت بصفة عامة نحو الكرى الوقوع الخ ولهذا قال بعض المحققين اي اصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام انتهى وقيل القاعدة مطردة وتخلف المسئلتين لمانع وهو انه ليس في وسعه تزوج جميع نساء الكوفة ورؤية جميع الرجال العلماء وفيه عدم المانع في الاحكام الكلية غير مشروط على ان قولهم النكرة اذا وصفت بصفة عامة مهملة في قوة الجزئية والاستقراء الثاني غير ملتزم في امثال ما نحن فيه لاسيما اذا تحقق المانع في بعض الافراد قوله هذا الحكم وهو عموم النكرة بعموم الصفة مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي وذلك لان الاستثناء من النفي وان كان في موضع الاثبات لكن المستثنى لما كان داخلا في الصدر ومخرجا بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس بمستقل فيؤخذ حكمه من الصدر وهو موضع نفي عم ما دخل تحته من النكرات ضرورة وقوعها في موضع النفي هكذا قيل ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة

فلا استثناء

مطلب كلمة اي لا توصف بالاضافة الى المعرفة

مطلب الجملة التي بدأت قد تكون خبرا او وصلة او شرطا الخ

الا يرد ما اذ ابهام

فالاستثناء باسم الشخص لفظ فيقال واحدا فاذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فتخص ذلك النوع بصيرورته مستثنى قوله المراد من النكرة هنا ما فيه ابهام الخ هذا دفع لما يقال كيف يكون اي نكرة وقد اضيفت الى المعرفة فاما اراد بذلك في اللفظ دون المعنى لان معناها الواحد المبهم الصالح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل فهي عنده ايضا نكرة في المعنى معرفة في اللفظ والمراد بالوصف الوصف المعنوي لا النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرح بها في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انها مبتدأ مخبر عنه باحسن قوله الا يرد ما فيه الخ اقال واته الا قربكما فيه عام بعموم الوصف وهو القربان وان كان مفعولا فيه فرق ان كونه مفعولا فيه لا ينافي العموم بعد وجود الموجب له قوله اجاب عنه صاحب الكشف الخ قال بعض الشراح في هذا الجواب بحث فان القربان في الحقيقة فعل الواطي ومتصل به كالضارب وكما ان المفعول به فضلة فكذا المفعول فيه وكما ان الفعل يتعلق بالزمان فكذلك المبتدأ من حيث يقع عليه فلم قلتم بعموم اليوم دون عموم صفة المضروبية على ان الضرب نسبة بين الضارب والمضروب لا يتصور بدونهما فله تعلق بهما فيجوز كونه وصفا لهما لكن جهة التعلق مختلفة فلا يلزم قيام صفة بموصوفين ولهذا يقال مال مملوك ورجل مضروب كما يقال رجل ضارب انتهى وبهذا التحقيق يندفع بحث الشارح قوله والمتعدي اي الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود والى المفعول فيه في الوجود وذلك لان الفعل لا بد له في وجوده من الزمان فالمفعول به متقدم من حيث الوجود دون التعقل لان تعقل الفعل ليس بعد تعقله بل الامر بالعكس لان الفعل يدل على الزمان والمكان بالالتزام وللقائل ان يقول لا نسلم ان دلالة الفعل على الزمان بالالتزام لان الفعل بهيئته يدل على الزمان فيتوقف تعقل الفعل على تعقل الزمان ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالفعل في قولنا يتوقف تعقل الفعل هو المصدر ولا شك ان المصدر لا يدل على الزمان الا بالالتزام قوله الفاعل ايضا ضروري كما ذكره المجيب والمفعول به ثبت ضرورة الخ قد يقال فرق بين ضرورة الفاعل وضرورة المفعول اذ الاولى اقوى من الثانية لان الفعل يحتاج الى الفاعل لازما كان او متعديا قوله ويمكن ان يقال في الفرق الخ هذا فرق في الجملة وليس بقوي على ما لا يخفى ولكن هنا فرق آخر تفرد به بعض الشراح

وحاصله ان ايا الواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان
الكلام بالكلية فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق
كل متعلق بضرب مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن
الغير وفي الصورة الثانية تعين الواحد باختيار المخاطب في تعيينه فيحصل
الاول ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى التخيير للفصل من الاول
لا ثانيا [illegible] تعقل في متعدد ولا تقرر في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل
اما اولا فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي
وطئته واتتك او عقته كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع
من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فينبغي ان لا يعتق
واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكر
في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل منفرد بالمضروبية كما في الضاربية
واما ثالثا فلانا سلمنا في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضرب
معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز
ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار للمولى كما في الصورة الثانية قوله هذا
مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام وتبعهما المص قوله لوجود الحقيقة فيها
فيكون حكمه عندهم حكم المشترك لا ينصرف الى احد احتماليه الا بدليل
وهذا لانه لما ساوى الفرد الكل في الدخول تحت اللفظ بطريق الحقيقة ترجح
الفرد المتيقن والصرف المطلق اليه واحتمل الكل وهذا ليس بقوي لان العام
عند عدم المانع يتناول الكل ويحمل عليه ولا يحمل على الاخص الخصوص بان
كان ما عليه اللام عاما ينبغي ان يكون كذلك والا لا يقع عد اللام في دلائل
العموم كما قرره الشارح ولو قيل بالصرف الى الكل عند الاطلاق وان كان
الادنى متيقنا به لمعلوميته وجهالة الادنى لوافق قول الجمهور في الحكم وان
اختلف الطريق قوله فاذا حلف لا يتزوج النساء فحنث بتزوج امرأة
واحدة وكذا اذا حلف لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد
لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة في الجمع حتى انه لو لم يكن من جنس
الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة
افراده والواحد هو المتيقن به فيطلق عند الاطلاق الا ان ينوي العموم
في لا يحنث قطعا ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين
ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعند بعضهم انه لا يصدق قضاء

لانه

انه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز قوله يلزم ان لا يصح
الاستثناء من الرجال والا لزم تخلف اجماع اهل العربية الاستثناء فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان الاستثناء لا يكون الا من متعدد واذا صرف المحلى
عند الاطلاق الى الواحد لا يمكن الاستثناء لعدم التعدد ويمكن ان يجاب عنه
بان القائل يصرف المحلى عند الاطلاق الى الواحد يقول بعدم صحة الاستثناء
فدعوى الاجماع ممنوعة ولئن سلمنا ذلك يكفي لصحة الاستثناء احتمال
التعدد بل الاستثناء يكون مع دليل على ان المراد الكل قوله يلزم ان يكون بيان
في احد المحتملين وهو احتمال الكل وقد اجتمعت الائمة على انه تاكيد ويمكن
ان يقال بان احتمال الكل يثبت هنا بدليل غير كلهم وهو الاستثناء لانه معيار
العموم وكذا قرينة المقام تدل على ان المراد الكل فيكون كلهم تاكيدا قوله
وبان المعرف باللام جمع ويمكن ان يجاب عنه بانه لما احتمل الاقل والكل كان له
اعتباران فبالاعتبار الثاني يجوز من الموصوفات لا محالة وان لم يكن بالاعتبار
الاول كذلك فلهذا اعده منها قوله قال الشيخ عبد العزيز هو الامام العالم
العلامة علاء الدين عبد العزيز بن احمد البخاري صدر الوقت ونادرة الزمان
صاحب المصنفات المفيدة كالكشف والتحقيق شرح الاخسيكثي وحاشية
المسمات بالتحبير وحاشية على اسولة المجندي وحاشية الهداية وفوائد
على اصول شمس الائمة السرخسي ووضع شرحا على الهداية بسؤال العلامة قوام الدين
الكاكي عند اجتماعه به ووصل فيه الى النكاح فاخترمته المنية قال
القول بان جمع المعرف باللام يقع على الادنى ولا ينصرف الى الاعلى الا بدليل
مخالف للاجماع لان اهل السنة اجمعوا على ان الالف واللام في الجمع للاستغراق
ثم قال وبالجملة لم يتضح لي كلام فخر الاسلام رح فلذلك اخترت قول
الجمهور انتهى ما قاله وفيه بحث لان دعواه ان ما ذكره فخر الاسلام مخالف
للاجماع ممنوع وكيف يصح دعوى الاجماع مع مخالفة بعض العلماء من اهل
الاصول واللغة وفخر الاسلام لا ينكر الاستغراق عند قيام الدليل فلا يرد
عليه ما ذكره لان الدليل قد قام على ارادة الاستغراق فيما ذكر ولا يلزم منه
ارادة الاستغراق في جميع المواضع ففخر الاسلام انما يصرفه الى الجنس اذا لم يكن
هناك دليل العهد والاستغراق فلا منافاة بين ما ذكره الجمهور وبين ما
اختاره فخر الاسلام قوله اولى من حمله على تعريف الجنس وهو تعريف الحقيقة
والماهية الخ كان اللفظ دالا عليه قبل دخول اللام قوله تعريف العهد او

مبحث لام التعريف

من الاستغراق فح اعلم ان الاصل هو العهد الخارجي لان حقيقة التعيين وكمال
التميز في الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل
الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق
هو المفهوم في الاطلاق حيث لا عهد في الخارج هذا ما عليه المحققون وفيما
ذكره الشارح رح نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على
ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا
في الشرع واحوط في اكثر الاحكام وهو الايجاب والندب والكراهة والتحريم
وان كان البعض احوط في الاباحة ولا نسلم ان التعريف بلام الحقيقة لا يفيد
فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام بل اللام يفيد الاشارة
الى الحقيقة المعلومة المتقررة في الاذهان قال صاحب الكشاف اللام
في الحمد لله لتعريف الجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ما هو
من بين الاجناس الافعال **قوله** كما في قوله لا اتزوج النساء لان الحالف
يدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف الى الاقل المتيقن ورد بان ذلك
لو كان باعتبار تعذر صرفها الى الكل لما وقع واحدة فيمن قال لامرأته انت
الطلاق لامكان صرفه الى الكل فان الثلث باطل فاللزوم مثله واجيب بان
جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملك شخص واحد فلا يمكن ايقاعه فصرف الى
البعض وذلك البعض مجهول القدر فالواحد متيقن فصرف اليه ورد بانا لا نسلم
ان ذلك مجهول فان الثلث في ملكه وهو معلوم فكان جائز الصرف اليه
قوله نكرة في المعنى واذا كان كذلك كان كليا اذا اراد خارجا اذ هنا تحصل
التعريف مع ملاحظة الحقيقة في الجملة وان لم تكن مقصودة لان الجنس
انما يقصد بالنوع حقيقة مع احتمال الكل وانما يصرف اليه بالدليل **قوله**
فكان اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين وهما معنى اللام ومعنى
الجمع في الجملة وان سقط اعتباره فان قيل الغاء معنى اللام لازم على هذا
لان الجنس كان معرفا بالاسم فلا يفيد اللام شيئا زائدا فالجواب انا لا نسلم
ذلك بل اللام تفيد الاشارة الى تلك الحقيقة المعلومة المتقررة في الاذهان
كما مر **قوله** واذا اعيدت النكرة معرفة فح الحاصل ان المذكور اولا اما نكرة
واما معرفة وعلى التقديرين اما ان تعاد نكرة او معرفة فتصير اربعة اقسام
وحكمها ان ننظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول سواء كان الاول
معرفا او منكرا والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا

فيه دخل على الشارح ٥

في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا على المعهود الذي هو الاصل في الكلام
قوله كالعسرين فيه اي في قوله تعالى ان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا
والى هذا المعنى قال ابن عباس وابن مسعود رض في هذه الآية لن يغلب
عسر يسرين وقيل بر ضه وهذا مبني على ان لا يكون الجملة الثانية تاكيدا
للاولى وح يكون التنكير في يسر للتفخيم وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي
انتم عليه او للجنس الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول
بخلاف العسر فاذا كان تاكيدا فتقريرها في النفس وهو الاصح فلا يدل
الاعادة على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد
كتابا على ان معه كتابين لانها اذا كانت تاكيدا يجب ان يكون معنى الثانية
عين معنى الاولى **قوله** وما ينتهي اليه الخصوص اي اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل
يجوز التخصيص الى ان يبقى من مفهوم العام جمع يقرب من مدلوله وقيل يجوز الى
الثلثة وقيل يجوز الى الاثنين وقيل يجوز الى الواحد والمختار التفصيل عند
المص رح وهو ان العام ان كان جمعا مثل رجال او نساء او معنى فقط كرهط
وقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة لانها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ
عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او ما في معناه كالنساء
والرجال وغيرهما من الجموع المسلوب عنها معنى الجمعية بدخول لام الجنس عليها
كما تقدم تقريره يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد
على ما هو اصل وضع المفرد **قوله** ولكل واحد منها صيغة على حدة بل لكل واحد
صيغ مختلفة في غير ضمير المتكلم مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم
فعلوا فلا يجوز جعل شيء منها لغيره واستعماله فيه على وجه الحقيقة **قوله**
وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك اقل الجمع اثنان قال ابن الحاجب
موضع الخلاف مثل رجال ومسلمين وضمائر الغيبة والخطاب لا نزاع في
اقل الجمع فيه اثنان لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا
بل باعتبار انه يثبت بالدليل ان للاثنين فيهما حكم الجماعة **قوله** ولما كان
للاخوين الثلثان جواب سؤال بان يقال اذا ثبت ان للاخوين حكم الجمع
ولهما الثلثان فمن اين يثبت ان للبنتين الثلثين فاجاب بانه يثبت
لها ذلك بطريق الدلالة وهي ما كان ثبوت الحكم في المسكوت عنه بالطريق
الاولى **قوله** وانما حمل على ذلك جواب سؤال بان يقال لم حملتم الحديث على ما
ذكرتم ولم تحملوه على ان الجمع اثنان لغة اجاب بانه انما بعث لبيان الاحكام

مطلب اذا اعيدت النكرة ٥

وانما كان تخصيصا لا نسخا لانه لم يكن ... التخصيص لان النسخ لا ... بعد ... ٥

اقل الجمع اثنان ٥

البيان اوضاع اللغة وان كان بغيرها فثبت ان اطلاق الجمع على الاثنين
مجاز لانه لوكان حقيقة فيهما كما هو حقيقة في الثلث لزم الاشتراك
فوجب ان يكون مجازا لرجحانه على الاشتراك وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون مشتركا معنويا بين الثلث والاثنين فصاعدا فلا مجازية ولا اشتراك
لفظا قوله او هو سنة تقدم الامام يعني محمول على ان حكم سنة تقدم الامام
على الاثنين كحكم سنة مقدمة على الجماعة في احراز الفضيلة او محمول على اجتماع
الرفقة في السفر بحقوقة الاسلام لنهيه عليه السلام في ابتداء الاسلام
عن سفر الواحد والاثنين خشية عليهم غيلة المشركين بقوله عليه السلام
الواحد شيطان والاثنان شيطان والثلثة ركب ثم رخص ذلك
في بعد ظهور الاسلام وعلية اهله قوله والتقدم سنة كون المصلين
جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة مراده بالجماعة الثلثة فلوكان التقدم
سنة كون المقتدين جماعة لما سن تقدم الامام الا على الثلث وليس
كذلك بل سن تقدمه على الاثنين فعلمنا ان التقديم سنة كون المصلين
جماعة والامام مع الاثنين مصلون جماعة قوله بخلاف الجمعة الجواب بيد الفرق
بين الجمعة وبين ساير الصلوة حيث كان الاثنان جماعة في ساير الصلوة
حتى قلتم بسنية التقديم مطلقا دون الجمعة حتى لم يصححوها بالاثنين
مع ان الحديث ورد انها جماعة وحاصل الفرق انا شرطنا لصحة الجمعة ثلثة
سوى الامام لئلا يلزم صرف الواو في قوله تعالى فاسعوا عن حقيقتها بخبر الواحد
وهو غير جائز عندنا قوله اراد منها فردين فصاعدا اي اراد من الافراد فردين
فصاعدا لانه لا يشترط الاستغراق في الكثرة افراد كما يوهمه ظاهر لفظ الجمع
واقتصر بتقييد الافراد على الخاص ولم يتعرض له الشارح كما تعرض لبقية القيود
ولا بد من ذكر قيد آخر وهو بالوضع الاول عقيب قول المص فاستاول
لئلا يدخل في التعريف جميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة لمعان
مختلفة باصطلاحات مختلفة فانها ليست بمشتركة على ما صرح به البعض
والمراد بالوضع الاول ان لا يكون وضعه لمعناه بملاحظة وضعه لمعنى آخر
قبله والالفاظ المنقولة دائرة على النقل وهو يستدعي لحظ المنقول عنه فيكون
وضعها للمنقول اليه مسبوقا بوضعها للمنقول عنه قوله مختلفة الحدود اي
اختلافا لا يمكن معه اجتماعها او غير متباينة يجوز اجتماع بعضها مع بعض
بان يكون جزءا له او لازما وسنذكر الامثلة قوله على سبيل البدل اي بان

وهو مجمع جماعة نقض فصل بين الثلثة والجمع بحكم ة

حكى بالاجماع فوق المصلين بين الاثنين جماعة في جواز السفر

مباحث المشترك

يكون

يكون موضوعا لهذا مرة ولذاك مرة اخرى او بمعنى انه لما نظر اليه بالنسبة
الى معنى آخر من معانيه كان هذا المعنى بدلا عن ذلك وقائما مقامه في وقوعه
تمام مدلوله كانه ليس له معنى سواه والمعلم قد قوله وله اي للشيء قوله
فبالاعتبار الاول مشترك معنوي الاشتراك المعنوي ان يكون اللفظ
موضوعا للقدر المشترك بين الافراد كالانسان فانه موضوع للقدر المشترك
بين افراده وهو الحيوان الناطق وكذا الحيوان موضوع للقدر المشترك بين افراده
وهو الجسم النامي الحساس والمشترك اللفظي ان يكون اللفظ موضوعا
لمعانيه باوضاع متعددة على الصحيح كالعين فانها موضوعة للذهب والينبوع
والركبة وخيار الشيء باوضاع متعددة على سبيل البدل فالشيء ونحوه
يتاتى فيه الامران باعتبارين فانه موضوع للحقايق المختلفة باعتبار
قدر مشترك بينها وهي الوجودية في الخارج فان نظرنا الى انه موضوع
للقدر المشترك بين افراده فيكون مشتركا معنويا كاشتراك الوجود بين
ساير الموجودات فيكون افراده متفقة الحدود وبهذا الاعتبار وان نظرنا
الى ان افراده مختلفة الحدود في الواقع فيكون كالمشترك اللفظي في هذه الحيثية
لا انه مشترك لفظي لعدم انطباق حده عليه ولذا قال بعض الشارحين الشيء
عام معنوي على اختيار فخر الاسلام وعام لفظي على اختيار القاضي ابي زيد
لا مشترك لفظي فنسبة الشارح الاشتراك اللفظي الى صاحب التقويم فيه نظر
قوله فعلى هذا وهو انه اذا كان للشيء ونحوه اعتباران يلزم الخ ومقصوده
اندراج هذه الاشياء في تعريف العام لكل من الاعتبارين قوله لما ان
يتناول له اللفظ افرادا باعتبار معنى وهو الحد المشترك الجامع بينها وهو الاسلام
والحيوان الناطق والافراد متفقة الحقايق او يتناول افرادا باعتبار
معنى وتلك الافراد مختلفة الحقايق كالحيوان واللونية والشيء فان كلا
منها يتناول افرادا باعتبار معنى وهو الجسم النامي الحساس واللونية والوجودية
وتلك الافراد مختلفة الحقايق وحاصله ان العام اما ان يعتبر افراده متفقة
الحقايق او مختلفتها فان نظرت الى القدر المشترك بين الافراد كالجسمية
والوجودية والاسلام فمتفقة الحقايق وان نظرت الى اختلاف
الافراد في الواقع والحكم بالتشخص فهي مختلفة الحقايق فان قلت كيف
يراد بمتفقة الحد ومختلفة الحقايق والحد هو حقيقة قلت الحد يطلق على
الحقيقة وعلى الحد الجامع بين الافراد وهي بهذا الاعتبار تسمى متفقة الحدود

مطلب الاشتراك المعنوي الاشتراك اللفظي

لفظ عين

سواء كان ذلك الحد تمام الحقيقة او بعضها فلا ينافي مختلفة الحقائق فيجوز
ان يراد بمتفقة الحدود في تعريف العام احد الامرين ويندرج الشيء ونحوه في
العام على كل منهما لان افراده متفقة الحدود وباعتبار الحد الجامع وان كانت
مختلفة الماهية او الهوية اما الاندراج في الامر الاول على اعتبار في الاسلام
فظاهر لان افراده متفقة باعتبار الحد المشترك وهذا القدر كاف في الاندراج
وان اختلفت واما على قول صاحب التقويم ففيه نظر لان افراده مختلفة فكيف
يندرج في متفقة الافراد اللهم الا ان يراد بتفقها الاتفاق باعتبار القدر المشترك
فلا ينافي الاختلاف واما الاندراج في الامر الثاني فظاهر بكل من الاعتبارين
ولا يخفى عليك ما في عبارة الشارح من الجزازة **قوله** من غير اعتقاد حكم معلوم
لكن يجب اعتقاد حقية المراد وانما قلنا ذلك لان التوقف في النصوص
عن غير قبول واعتقاد كفر **قوله** يعني في صيغته وفي غيرها من الادلة
والامارات الدالة على تعيينه للمراد **قوله** حتى يتقدم دليل مرجح لاحدهما اذ منهما
اذ الشابه به واحد منهما غير معين عند السامع من غير مرجح ان **قوله** كما تامل علماؤنا
في لفظ القروء الخ قال بعض الشارحين تاملنا في القرء فوجدنا وجوه الاشتقاق
دالة على الجمع لغة والانتقال فحملناها على الحيض لا على الطهر لان الاجتماع انما
يكون في الاول لا في الثاني لكون الاول عينا والثاني عرضا وكذا الانتقال لا يتصور
في الطهر لان الانتقال صفة فيحتاج الى موصوف تقوم به وهو الحيض لا الوصف
على ما عرف في الكلام وبهذا يمكن دفع الاشكال فتدبر **قوله** ليس بمصدر الى اقرأت
المرأة اذا حاضت او طهرت بل هو اسم لنفس الدم او للتعيين الى صار لها
عند الانقطاع **قوله** والاولى ان يستدل على كونه للقرء الحيض بقوله تعالى
الخ وبقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك رواه ابن ماجه واحمد في حديث
عائشة رض وقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان رواه ابو
داود وابن ماجه والترمذي والدارقطني من حديث عائشة رض والتامل ان يقول
لا يلزم من قوله تعالى واللائي يئسن الآية ان يكون الاشهر مقام الحيض اذ يجوز
ان يكون مقام الاطهار لان الطهر المتخلل بين الدمين لا يتصور بدون الحيض
قوله ولا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد في تحرير محل النزاع انه هل يصح
ان يراد بالمشترك في استعمال واحد جميع معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد
منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد بالباصرة
والجارية والذهب وغيرها من معانيها ورأيت الجون ويراد به الابيض والاسود

والزلت

والزلت عنه ويراد به حاضت وطهرت فقيل يجوز وبه قال الشافعي وجماعة
وقيل لا يجوز وبه قلنا وقيل يجوز في النفي دون الاثبات والتفصيل صاحب الهداية
في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا كان الجمع كما ذكرنا من الامثلة
اما اذا لم يكن كما في صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة على
القول بالاشتراك فلا يجوز اتفاقا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وبه
قال الشافعي وتبعه الباقلاني وجماعة من المعتزلة **قوله** والعام عنده قسمان
قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة لك ان تقول قد ذكر الشارح
عند تعريف المشترك ان العام عندنا قسمان ايضا متفق الحقيقة وقسم
مختلف الحقيقة فان صح ما ذكره فلا وجه لتخصيص ذلك بالشافعي والجواب
ان هذا خاص بالشافعي كما ذكره غير الشارح واما ما ذكره الشارح في تعريف
المشترك ففيه نظر ولم اجد احدا من الشراح تعرض له **قوله** مستمسكا بقوله
تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان لفظ الصلوة لفظ مشترك
بين الرحمة والاستغفار وقد استعمل فيهما دفعة لاسناده الى ضمير الجلالة
والملائكة فلا يخلو اما ان يراد واحد منهما وهو باطل او يراد احدهما دون الآخر
وهو باطل ايضا ولا يلزم اسناد الاستغفار الى الله تعالى او اسناد الرحمة
الى الملائكة وهذا باطل فتعين ان المراد كلاهما فعلم منه استعمال اللفظ المشترك
في مدلولية الحقيقتين واجاب بعض المحققين عن الاستدلال بالآية بانا
لا نسلم ان الصلوة من محل النزاع لجواز ان يراد بها في الجميع معناها الحقيقي
او معناها المجازي فان اريد الاول كان المراد والله اعلم ان الله تعالى يدعو بذاته
تعالى وتقدس بايصال الخير الى النبي عليه السلام من لازمه الرحمة وعلى هذا
المعنى يحمل قول من قال بان الصلوة من الله تعالى الرحمة لا على ان الصلوة
وضعت حقيقة للرحمة وان اريد الثاني حمل على ما يليق بالمقام كارادة الخير
ونحوها ولا بأس باختلاف ذلك المعنى لاختلاف الموصوف ولا يكون
من باب الاشتراك بحسب الوضع **قوله** وهذا اي تعميم المشترك وهو للمثل
انما يلزم محمدا لان الحنفية يرادفها الامثل له صورة بالاتفاق فلو اريد الصورة
فيها لزم مثل صورة لزم القول بالتعميم كما قاله محمد وهو لا يقول به **قوله** اطلاقا
للملزوم على اللازم الظاهر انه اراد بالملزوم الدعاء وباللازم معناه لكن قوله
اذ الاستغفار والرحمة الخ مشعر بانها الملزوم وهو مناف لما ذكر ويمكن ان
يقال المراد بالدعاء معنى الرحمة والاستغفار لانهما فردان له ولا اعتبار للازم له

فيه بحث شريف في استعمال المشترك في معنييه

قوله وبما قال قوام الدين الاتقاني في شرح المنار صوابه قوام الدين الكاكي
لان الاتقاني لم يشرح المنار **قوله** بان تقدير الاية لا ينبغي ان تقول
معناه ان تقدير الاية ان الله يصلي وملائكته يصلون فلا يلزم استعمال اللفظ
المشترك في مدلوليه دفعة بل المراد بالجزء المحذوف الرحمة وبالمذكور الاستغفار
قوله لانه حذف بلا دليل ممنوع بل بدليل وهو يصلون لانه علم معنى
الجزء المحذوف من اللفظ وكان تقديره معنى اليوافق المجزء عنه كما ان
يصلون ذكر بلفظ الجمع لذلك فالجمع والتثنية من العوارض والدال
في الحقيقة انما هو نفس المادة ولا يشترط ان يكون المعنى المحذوف معنى
المذكور مطلقا لصحة الدلالة بل ذلك ان لم يكن قرينة تدل على معنى المحذوف
اما اذا كان فلا وههنا وجدت قرينة تدل على ان معنى الجزء المحذوف
الرحمة هي قرينة المقام لان المناسب للباري تعالى بخلاف زيد وعمرو وضرب
على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب في
الارض الى السفر ومن الاخر استعمال آلة الضرب فانه لا يصح لعدم القرينة
قوله تلك الوضع عبارة عن تخصيص اللفظ بالمعنى والاشارة به عنده
عند الاستعمال فربما لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من
الوضعين ينافي اعتبار الاخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة
هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الاخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر
الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن
الاخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير
مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة فبطل استعماله في المعنيين على
ان يكون كل منهما مرادا باللفظ كما هو محل النزاع ولا يتصور الا بان يكون
بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه
مناسب الموضوع له وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز فان قلت لم لا يجوز
ان يراد كل منهما على انه مناسب للموضوع له قلت ذلك اما ان يكون
باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وهذا ليس
محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال
وهو استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق **قوله** ولقائل
ان يقول يجيء هذا الكلام وارد ظاهر حسن اخذه من الشروح **قوله**
ولقائل ان يقول المراد بالمشترك الاصطلاحي الخ الجواب ان الاصل

المذكور

المذكور غير مطرد ولا متم ولانسلم ان لا يكون دلالة المأول من غير المشترك
دلالة باللفظ غاية ما فيه ان يكون دلالة بعد التأويل على ما يحمل عليه بطريق
المجاز وذا لا يخرجه عن الدلالة باللفظ الى الدلالة من غير اللفظ لان دلالة
المجاز لفظية بلا خلاف والدلالة اللفظية دلالة بالصيغة والتأمل مظهر للعلاقة
الثابتة بالدليل الصارف للفظ لا معناه المجازي لا مثبت فلا فرق بين
انواع المأول من هذه الحيثية فلا بد من توزيع بينها ولذا عرفه بعضهم بانه
ما ترجح احد محتملاته بدليل ظني يشمل المأول من المشترك والخفي والمشكل
ويشمل الراجح بالقياس والراجح بخبر الواحد وح فتعين ان يكون المراد من
المشترك المذكور في التعريف اللغوي لكن يعتبر ما فيه احتمال لا ما
فيه خفاء لئلا يرد الظاهر والنص فانهما يحتملان التأويل وليس فيهما خفاء
فيدخل في الحد جميع اقسام المأول فان قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ
لكل صلوة رواه ابن ماجه من حديث عدي بن ثابت عن ابيه عن جده
ولفظ المستحاضة تدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة
وروي بالفاظ اخرى من طرق **قوله** وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص
المشترك لا الى الراي لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى قالوا وهذا
كالمجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد فيكون الحكم ثابتا قطعا وان كان خبر
الواحد لا يوجب الحكم قطعا لان بعد البيان يضاف الى المفسر لكونه اقوى
لا الى خبر الواحد الا ترى الى قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا
فقد تمت صلوتك لما التحق بيانا لقوله تعالى اقيموا الصلوة ثبت فرضية
القعدة الاخيرة لما ذكرنا وفيه نظر لما ذكر في الميزان ان المجمل اذا لحقه البيان
بخبر الواحد فهو مأول ولان الكشف التام لا يحصل بالبيان الظني فلا
يثبت به الفرضية لانها لا تثبت الا بما هو قطعي الدلالة الثبوت فلا يثبت
الفرضية بخبر الواحد وان كان قطعي الدلالة في نفسه ولا بالعام المخصوص منه
وان كان قطعي الثبوت واما استدلالهم بالقعدة الاخيرة ففاسد لانها
ليست بفريضة قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب نوعان واجب في قوة
الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رح حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر الوقتية
وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب
سجود السهو بتركها لكن لا يفسد الصلوة فالقعدة من القسم الاول فلذلك
سميناها فرضا فاما انه يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر جاحدها فلا

الا ترى ان ابابكر الاصم ومالكا لم يكفر ابا نكارها فرضيتها ولم يكفر ابن عباس بانكاره ربا النقدين مع طرق البيان بآية الربوا في الاشياء الستة ولم يكفر من انكر فرضية مسح الرجل مع طرق خبر المغيرة بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وكيف يثبت الحكم قطعا بمثل هذا البيان وفي ثبوته بيانا شبهة **قوله** فلذا غاير الاقسام الآخر قلنا ممنوع بل انما غايرها باعتبار ان فيه ترجيح بعض وجوه المشترك او المجمل كذا قيل واجاب بعض المحققين عن السؤال بان هذا انما يكون ان لو كانت اللام في المأول للمأول المعهود في التقسيم وليس كذلك بل هو للحقيقة من حيث هي او للمعهود لا باعتبار كونه من المشترك ولا من اقسام القسم الاول لئلا يلزم اختلاف التقسيم او فساد التعريف ولا محذور في اخذه في التقسيم باعتبار كونه من المشترك وهو نوع منه وفي التعريف باعتبار ماهية وحقيقة الكلية فان ذلك عمل بمقتضيات الاحوال واعطاء لكل مقام ما يستحقه **قوله** لان التأويل ان يثبت بالرأي فلا مقال في اصابة الحق اي حقيقة انما المجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة خلافا للمعتزلة **قوله** لكنه متعلق بالمركبات اعلم ان الاقسام التي تتعلق بالنظم منها ما يتعلق بالمفردات كالتي تقدمت من الاقسام الاربعة ومنها ما يتعلق بالمركبات كالتي نحن فيها فلهذا قال فاسم للكلام اذ الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد **قوله** اراد بالظهور اي في قوله ظهر المراد به اللغوي واراد من الظهور في قوله واما النظام المصطلح فيكون تعريف الاصطلاحي باللغوي فلا دور **قوله** على ان النظام علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه فلا يلزم الدور اذ الدور انما يلزم لو كان معنى النظام ملتفتا اليه ولما صار علما على ذلك المسمى ملتفت الى معناه الغير العلمي بخلاف اللفظ اذا كان له معنى ثم جعل علما لم يلتفت الى معناه قبل العلمية بل يقطع النظر عنه كما في عبد الله علما وح لا يلزم الدور **قوله** للسامع اعتراض بان ظهور المراد كما يعم بظهوره للسامع فانه كما يظهر له يظهر للناظر في المكتوب واجيب بان الشارح لم يدع انه اختص بالسامع بل بين متعلقا لظهور المراد اذ لا بد له من احد يظهر عنده فبين ان الظهور للسامع وسكت عن الناظر لانه بمنزلة السامع من الكتاب فان الكتاب كالمتكلم والناظر فيه كالسامع ولهذا كان الكتاب كالخطاب في الشرع حتى كان التبليغ من رسول الله عليه

السلام

المذكور

السلام بالكتاب كالتبليغ منه بالخطاب والاحكام تثبت بالكتاب مثل الطلاق والنكاح والعتاق والبيع والشهادة والقضاء والرواية ونحوها كما تثبت بالخطاب من غير فرق ولما كان السماع من المتكلم هو الاصل النظر في الكتاب خلفا عنه بني الكلام على ما هو الاصل دون ما هو خلف عنه ولهذا لم يتعرض احد من الاصوليين للناظر في الكتاب في تعريف النظام بل الكل تعرضوا للسامع لا غيره **قوله** اذا كان من اهل اللسان اعترض بان كلام المصنف لا يحتاج الى هذا القيد لان ظهور المراد للناظر او السامع لا يكون الا بعد كونه من اهل اللسان واجيب بان هذا القيد لبيان شرط الظهور فانه لما لم يحصل الا بهذا القيد كان ذلك شرطا لا محالة وبما يشمل لفظ السامع من هو من اهل اللسان ومن لم يكن منه يجوز ان يكون الاستغراق او الجنس بدخول اللام فيه كان تقدير الكلام النظام ما ظهر المراد منه لكل سامع او ما ظهر منه المراد للسامعين اجمع وهو غير مستقيم لانه لا يستلزم ان يكون ظهوره المراد لغير اهل اللسان ايضا فاسد فوجب ان يحمل على السامع الذي هو من اهل اللسان فيتعين الشارح هذا المجمل بتقييده كما نبه عليه صاحب الميزان فكان هذا من الشارح تصريحا لما يفهم بالضرورة وبيانا لمجمل الكلام كما هو مقتضى الشرح **قوله** قلت حاصل الجواب انه لم يذكره اعتمادا على ما ذكر في المفسر والمحكم قال بعض الشراح الصواب ان يقال ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة ويكون محتملا للتأويل والتخصيص حتى يخرج المحكم فيكون مانعا انتهى وهذا هو الانسب لان التعريف للايضاح والكشف والاحالة على الغير يخل بهذا الغرض خصوصا في المحكمات الاحالة على ما سيأتي **قوله** وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه الخ اختلف العلماء في حكم الظاهر فذهب الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ ما وراء النهر وعامة المعتزلة الى ان وجوب العمل بما ظهر منه على سبيل الظن لاحتمال المجاز لان كل حقيقة تحتمل المجاز وذهب العراقيون والقاضي ابو زيد ومن تابعهم الى وجوب العمل به قطعا لعدم اعتبار احتمال ناش عن دليل من الاحتمال **قوله** واما النص الخ لقائل ان يقول ان هذا التعريف غير مانع لصدقه على المفسر والمحكم فالاولى ان يقول مع احتمال التأويل ويمكن ان يجاب بانه ترك هذا القيد اعتمادا على فهم الذكي من تعريف المفسر لا يقال بل ذكر التأويل في المحكم لانا نقول بل هو خارج من التعريف لا من الحكم فيلزم الدور لان الحكم فرع التعريف اعلم ان احتمال النص التأويل او التخصيص على سبيل منع الخلو دون منع الجمع فان الاحتمالين ربما يجتمعان في العام وانما اعتبرنا احدهما لا انهما لو اعتبرا معا في النص لا يكونه

فيه دخل الشارح

تم

مبحث نص

شيء من الخاص فصار لانه لا يحتمل التخصيص فتأمل **قوله** مثال قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث وربع هذا مثال يكون الظاهر
باعتبار لفظه آخر فان لفظ فانكحوا ظاهر في حل النكاح لان كل احد من اهل
اللسان يفهم من هذه الآية بمجرد سماع صيغتها جواز النكاح بدون تأمل فيها
او ادنى درجات الامر ان يثبت الاباحة لا لانه مسوق لبيان العدد فيكون
نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث وربع فان قلت لم لا يجوز ان يكون سوق
الكلام لاجلهما فيكون نصا فيهما فالجواب انه لا يجوز لان الاباحة عرفت قبل بنصوص
او نكحوا ما طاب واحل لكم ما وراء ذلكم فيكون حمله على ذلك حملا للكلام على الاعادة
لا الافادة والحمل على الفائدة الجديدة اولى وللقائل ان يقول هذا انما يتأتى
ان لو كان هذا النص لاحقا وما هو المبيح سابقا **قوله** وللقائل ان يقول
قوله بعض من المتكلم في الجواب عن الاول ان صاحب الكشف مثل للقرينة
النطقية ببيان العدد في الاية المذكورة اعني قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع
واستدل على ذلك بكلام شمس الائمة اما النص فما ازداد بيانا بقرينة
تقترن باللفظ من المتكلم واعترض عليه بعض المحشين بان هذا الاستدلال
غير مستقيم لانه ليس في كلام شمس الائمة ما يدل على ان القرينة نطقية
لان القرينة المقترنة باللفظ كما تكون نطقية تكون حالية واجاب عنه
صاحب الكشف بانه لا شك هنا في ان الاية المذكورة زيادة البيان الا
القرينة المنطقية على ان القرينة المقترنة باللفظ لا يكون الا نطقية لان القرينة
الحالية مقترنة بالمتكلم والحالة مقترنة بالحمل انتهى ومنا يشير الى ان
القرينة النطقية خاصة بالاية المذكورة لان القرينة مختصة بالنطقية
وح لا يحتاج الته وعن الثاني ان ازدياد الوضوح لو احصل بقرينة نطقية يلزم
نفي الاحتمال لان كل حقيقة يحتمل المجاز لا محالة وعن الثالث بانه كيف
يجوز نقل هؤلاء الائمة الفضلاء في مقام التعريف والتعيين الاخر كوا قيدا
محتاجا اليه في التعريف فلا يصير التعريف جامعا للاية ولا يتوهم المراد بدونه
ولو نوه النقص في التعريف لما ابتدأ بالتعريف آخر واتوا بقيوده وشرعوا في بيان
مثال التعريف فقد اشار والى توضيحه وذلك القيد بطريق المفهوم وليس
هذا الا فائدة وقعت على انا لا نسلم ان يقتضي ان يكون عدم السوق
شرطا في الظاهر **قوله** والا لا صح تعليلهما به الخ وان لم يكن عدم السوق
شرطا في الظاهر لما صح تعليل صاحب المنتخب وفخر الاسلام به في النص لانه

حل غريب

يكون تعليلا بامر مشترك بين الظاهر والنص والتعليل بالمشترك غير مفيد قلنا
لا نسلم انه تعليل بمجرد السوق بل تعليل بالسوق لاجل العادة الذي ازداد به
الظاهر وضوحا ومثل هذا السوق ليس بمتحقق في الظاهر اذ الظهور في
الظاهر ليس بمضاف الى السوق بل يضاف الى سماع الصيغة لا غير فوجود
السوق وعدمه غير ملتفت اليه في تحقق الظهور فلا يكون التعليل بالسوق
في النص بامر مشترك يوضحه ان السوق في النص لاجل معنى يزداد به النص
وضوحا غير مدلول الصيغة مثل التفرقة بين البيع والربوا في الربوا والعدد
في آية النكاح والسوق الذي يوجد في الظاهر لاجل مدلول الصيغة فقط فهذا
امر آخر لا تعلق له بسوق النص فلا يكون هذا تعليلا بامر مشترك فالسوق في النص
لاجل القرينة المفيدة لزيادة الوضوح دون مجرد السوق الذي لا يثبت معنى زائدا
في مدلول الصيغة والآخر لهذا النوع كل السوق في زيادة الوضوح فهذا يوجد
في الظاهر ولا يتوقف فهم المراد عليه بوجه بل المراد يفهم بالصيغة لا غير واي اصل
ان السوق منظور اليه في النص دون الظاهر وعند تجريد النظر عن السوق لا يكون
معدوما فعدمه ليس شرطا في الظاهر على انه يجوز ان يكون اختيار فخر الاسلام
وصاحب المنتخب غير اختيار شمس الائمة وغيره **قوله** وغيره اي كالتقييد **قوله**
والى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال حقيقة المجاز
لا يخرجها عن كونها قطعية لانه لا عبرة لاحتمال لم ينشأ عن دليل **قوله** على وجه
لا يبقى معه احتمال التأويل اي ان كان خاصا ولا التخصيص ان كان عاما
كذا ذكره شمس الائمة وفخر الاسلام وتبعهما صاحب الوافي وعامة الشارحين
وهذا يوهم ان التأويل مختص بالخاص كالتخصيص بالعام وليس كذلك
فان قوله تعالى فسجد الملائكة كما يحتمل التخصيص يحتمل التأويل وقوله كلهم
يحتمل التخصيص كما انه قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم ذكر الجمع واراد
جبرئيل عم **قوله** سواء كان ذلك الى ازدياد الوضوح **قوله** كقوله تعالى فسجد

مطلب استثناء الا ابليس

الملائكة الاية سياق التمثيل بهذه الاية للمفسر من كلام المص فيكون هذا
تكرارا بالنسبة الى ما يأتي ولو اخر المص كل مثال عقيب تعريفه لكان اولى
قوله الا استثناء يفيد التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع
لانه جني ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة
على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا تناوله الامر في قوله تعالى
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ان الاستثناء ليس بتخصيص

عندنا كما مر فلا يرد نقضا **قوله** ولكنه يحتمل التاويل وهذا راجع الى قوله فسجدوا كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار نصا وكذا اى هذا النص يحتمل غيره ال
قوله فسجدوا اجمعون انقطع ذلك الاحتمال وصار مفسرا واعترض بانه لا دلالة
لاجمعون على دفع احتمال التفرق فان قوله كلهم اجمعون بمنزلة فسبحن
سبحن كما سر ولا دلالة لهذه التوابع الا على ما يدل عليه المتبوع واجيب بانا
لا نسلم ذلك فقد قال الزجاج والمبرد في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
اجمعون ان كلهم دال على الاحاطة واجمعون على ان السجود منهم في حالة
واحدة حملا على الافادة دون الاعادة ومثله منقول عن الفراء ولكن هذا
لا يستقيم على قول جمهور النحاة فان الصحيح عندهم ان كلمة اجمعين
لا يفيد اتحاد الوقت بل هي مثل كلمة كل في افادة العموم مطلقا بدليل قوله
تعالى لاغوينهم اجمعين قال ابن مالك في شرح التسهيل مذهب المعربين
التسوية بين كلهم واجمعين في افادة العموم وزعم الفراء ان اجمعين يفيد
انهم كانوا مجتمعين في وقت الفعل والصحيح ان ذلك ممكن وليس بواجب
بدليل لاغوينهم اجمعين لان اغواءهم لا يكون في وقت واحد ولكن هذا
لا يرد على اصحابنا لان بحثهم فيما اذا اجتمع كل واجمعون فان الحمل على
الافادة والتاسيس اولى من الحمل على التاكيد وفي هذه الآية لم يجمع بينهما
فلا يقتضي اتحاد الوقت بل يقتضي العموم المطلق ولا يلزم من عدم
اقتضاء الاتحاد في هذه الصورة عدم اقتضائه عند الاجتماع **قوله**
والتامل ان يقول سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك
لا ظاهرا وجوابه ان النص يستلزم الظاهر لانه هو مع زيادة ارادة المتكلم
وهذا ضروري **قوله** كذا قيل وفيه نظر وجهه ان هذه الآية لا تصلح مثالا
للمفسر لانها خبر واخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لانه يؤدي الى الكذب
والغلط وذلك يستحيل على الله تعالى لتعاليه عن ذلك واختلاف
الحيثية لا يفيد هنا اذ قيد الحيثية انما يعتبر في الامور التي تختلف باختلاف
الاعتبارات فلا يمكن ان يقال ان هذه الآية تحتمل النسخ من حيث كونها
مفسرة لما يلزم من المحذور ولذا اورد بعضهم في نظيره قوله تعالى فاقتلوا
المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ
لكونه حكما شرعيا فان قيل هذه الآية لا تحتمل النسخ ايضا لانقطاع الوحي
بموت النبي عليه السلام فلا يكون مفسرا فالجواب ان المراد الاحتمال

تحقيق شريف

على الحنيف

في زمن

في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من القرآن ما يحتمل النسخ على ان ذكر المثال
انما هو لايضاح ولا يشترط فيه المطابقة للاصل بخلاف الدليل **قوله** حصن احكم
بمعنى امتنع فاستعمل بمن يقال احكمت فلانا عن كذا اى منعته فالمحكم
ما امتنع المراد به عن النسخ والتبديل ويجوز انه حصن احكم بمعنى اتقن يقال
بناء محكم اى مامون عن الانتقاض فيكون التقدير ما اتقن المراد به عن
التبديل وقيل امتنع وامن لازمان والحكم متعد ولانهما معلومان والحكم
مجهول فلا تناسب بينهما واجيب بان كونهما لازمين والحكم متعديا ممنوع
بل احكم لازم وقوله انهما معلومان والحكم مجهول قلنا لا اشتراط في التضمين
الاستواء في المعلومية والمجهولية اذ المضمن هو المعنى دون اللفظ **قوله**
وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي عليه السلام الخ وذلك لانه لا نسخ
الا بالوحي ولا وحي بعده فعلى هذا عرفت ان التقسيم بحسب زمن النبي عليه
السلام لان النصوص كلها بعد وفاته صارت محكمة لغيرها **قوله** فسجد
الملائكة كلهم اجمعون مثال للمفسر لان انه بكل شيء عليم مثال للمحكم
في التمثيل بحال نظر لانه ان اشترط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ
باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله عليه السلام ثم الجهاد
ماض الى يوم القيمة فليس في قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ما يدل عليه
فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون
المعنى في نفسه لا يحتمل التبديل ولم يشترط شيء من الامرين على التعيين
بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام
فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى
لا يحتمل النسخ لاستلزامه الكذب والغلط تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا وقد يجاب بان المفسر هو قول الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر
الى قوله تعالى فسجدوا وقيل في جعل هذه الآية من قبيل المفسر نظر من جهة
الاولى وهو ان السجود يستعمل بمعنى الخضوع ايضا قال الله تعالى الم تر
ان الله يسجد له من في السموات الآية فلا يخ اما ان يكون بالاشتراك
اللفظي كما اختاره بعض العلماء او بالمعنوي كما اختاره البعض او بطريق
المجاز وعلى التقادير يكون الاحتمال باقيا فكيف يكون مفسرا ويمكن ان
يجاب عنه بان المفسر هو اسناد السجود الى الملائكة هذا على ان المناقشة
في المثال ليست من داب المحصلين وغرض المص ليس الا مجرد

مطلب الاشتراط في التضمين الاستواء في المعلومية والمجهولية

بحث شريف

التمثيل قبيل هذه الآية تصلح ان يكون مثالا للاقسام الاربعة اعني الظاهر واخواته
فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله
اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل
النسخ فيكون محكما قوله ليصير الظاهر متروكا عند معارضة النص لان النص
لما كان اوضح من الظاهر والمفسر اقوى من النص والمحكم اعلى من المفسر
كان العمل بالراجح واجبا ولان فيه جمعا بين الدليلين لامكان حمل الظاهر
على معنى يوافق النص من غير عكس لان النص لم يحتمل الاحتمال الذي
في الظاهر لعدم دليل يعضده فلا تأثير لذلك الاحتمال بمعارضة النص
وجب حمله عليه وكذا في النص مع المفسر والمفسر مع المحكم قوله قلت التعارض
الموجب للتساقط يكون كذلك الخ حاصله ان المراد بالتعارض هنا صورة
من حيث النفي والاثبات لا حقيقته الموجبة لالغاء حجية الدليلين
اذ هي عبارة عن تقابل الحجتين على السواء ولا مساواة فيما نحن فيه
للتفاوت الذي ذكرنا بين هذه الاربعة قوله قلت خطاب الجميع للتائب
ان يقول قلت الجواب عن الاول لمقابلته قوله والجواب عن الثاني
والمراد بالثاني هو قوله ولم ذكر بالواو ولم يذكر بالواو الخ قوله قوله عليه السلام
المستحاضة تتوضأ لكل صلوة تقدم تخريجه واما قوله عليه السلام المستحاضة
تتوضأ لوقت كل صلوة فذكر سبط ابن الجوزي ان الامام ابو حنيفة
رح رواه انتهى وفي شرح مختصر الطحاوي روى ابو حنيفة عن هشام بن عروة
عن ابيه عن عائشة رض ان النبي صلعم قال لفاطمة بنت ابي حبيش توضئي
لوقت كل صلوة ذكره محمد في الاصل مفصلا وقال ابن قدامة في المغني
وروى في بعض الفاظ حديث فاطمة بنت ابي حبيش توضئي لوقت
كل صلوة قوله هذا مثال لتعارضهما اي النص والمفسر هكذا في غالب
الشروح لكن قال الامام فخر الاسلام من قبيل تعارض النص مع المحكم
ويمكن التوفيق بانه ليس مراده من المحكم ما هو قسيم المفسر بل لا يحتمل
الا وجها واحدا وهو بهذا المعنى يرادف المفسر فنبه على ذلك باطلاقه على الآخر
قوله فيترجح المفسر ويحمل النص عليه فيفسد هذا النكاح وقال زفر يصح
النكاح ويبطل الشرط اذ التوقيت شرط فاسد والنكاح لا يبطل بالشروط
الفاسدة قلنا ان النكاح الموقت نكاح متعة معنى والعبرة للمعنى والفرق
بين نكاح المتعة والموقت ان الموقت يذكر بلفظ النكاح والتزويج وفي

مطلب الفرق بين النكاح الموقت والمتعة

المتعة

صورة عقد المتعة ان تقول لامرأة خذي هذه العشرة لاتمتع بك او لاستمتع بك اياما ح

المتعة بلفظ التمتع كأتمتع واستمتع كذا ذكر شيخ الاسلام قال بعض المحققين
والذي يظهر مع ذلك عدم اشتراط الشهود في المتعة وتعيين المدة وفي
الموقت الشهود وتعيينها قوله ولقائل ان يقول الخ يمكن ان يقال
مراده في قوة كلامين تقريرا على ان المراد بالتعارض صورة من حيث النفي
والاثبات كما مر قوله قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر
والمحكم ما وجد في النصوص قلت قد مثل له بعضهم بقوله تعالى واشهدوا ذوي
عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاولى مفسر في قبول
شهادة العدل لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء ولا يحتمل معنى آخر
والثاني محكم لالتحاق التأبيد به فالاول بعمومه يقتضي شهادة المحدود في
القذف اذا تاب لانه يصدق عليه انه عدل بعد التوبة والثاني يقتضي
الرد وان تاب فيرجح الثاني على الاول ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاول
مفسر لان المفسر ما لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله تعالى
واشهدوا الآية يحتمل الايجاب والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد
وليسا بمرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع الاحتمال مع انه لا يلزم
من صحة الاشهاد القبول فان شهادة العميان وابني العاقدين والمحدودين
في القذف صحيحة حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم تقبل شهادتهم
ويجاب بان النظر على المثال ليس بقوي واعلم ان ايراد المثال ليس
من اللوازم لان الاصل يثبت بالدليل لا بالمثال وايراد المثال للتوضيح
والتقريب قوله ويمكن ان يمثل لذلك بقوله تعالى اقيموا الصلوة فيه شيء
لانا لا نسلم ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا مقتضى التكرار
اذ غاية ما يفهم منه ان الصلوة فرض في وقت اما انها تفترض في اوقات
فلا دلالة للآية على ذلك وكان هذا هو الموجب لذكر الشارح رح هذا المثال
بصيغة الامكان والا فبعض الشارحين لم يذكره بل فتأمله قوله بالجر ولا يصح
ان يكون صفة الى قوله بل هو بدل المناسب ان يقول بالجر على البدلية من قوله
بعارض لكونه بسبب جزء الصيغة ولا يصلح ان يكون صفة الخ لانا لا نسلم الفساد
على الجر على الوصفية لانا ان اعتبرناه بدلا فيحمل المعنى الى انه خفاؤه بسبب
غير الصيغة فيخرج بمنطوقه المشكل والمجمل والمتشابه لان خفاءها بجنس
الصيغة وان اعتبرناه صفة يخرج هذه المذكورات بمفهومه وافهم مع ذلك
ان الصيغة عارضة للمعنى كبقية العوارض وهو كذلك في الواقع فلا فساد

حل شريف ح

اعتراض على الشارح ح

لكن خروجها بالنطوق اولى وهذا انما يتأتى على تقدير الجر على البدلية قوله
وعبارة شمس الائمة وهي ما خفي مراده بعارض غير الصيغة وكلام شمس
الائمة حيث قال بعارض في نفس الصيغة لان كلا منهما مقتضاه واحد
وهو ان خفاء الخفي بعارض لا في نفس الصيغة الا ان شمس الائمة
جعل الصيغة ظرفا لذلك العارض والظرف يغاير المظروف وجعل فخر الاسلام
غير الصيغة صفة للعارض فصرح بالمغايرة فيهما متوافقان في الحقيقة
فان قيل لم لا يجعل خفاء الخفي بنفس اللفظ كما ان ظهور الظاهر بنفس
اللفظ على الحقيقة التقابل فالجواب ان الخفاء بنفس اللفظ فوق
الخفاء بعارض فلو كان خفاء الخفي بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب
الخفاء فلا يكون مقابلا للظاهر الواقع في اول مراتب الظهور قوله ليس هذا
من تتمة الحد لان الاحتراز عن المشكل والمجمل والمتشابه حصل بقوله
بعارض غير الصيغة ولو جعل من تتمة الحد لا يضر لان القيود لا يلزم ان
يكون للاحتراز بل الاصل فيها ان يكون لبيان الواقع على انه تعريف لفظي
ولا يتحاشى في مثله عن زيادة بعض الالفاظ مبالغة في زيادة الكشف
والبيان قوله قبل الظاهر والخفي وجوديان متعاقبان ثم التقابل
اربعة انواع تقابل الضدين وتقابل المتضايفين وتقابل العدم والملكة
وتقابل السلب والايجاب هذا على اصطلاح اهل المعقول وقد يطلق
على كل واحد من هذه المقابلات اسم الضد في اصطلاح الاصوليين
فانهم ارادوا بالضد ما يقابل الشيء ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان
واحد بجهة واحدة قوله وفيه نظر لان اجتماع الضدين ثم الجواب
لا نسلم ان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال مطلقا بل اذا كان
بجهة واحدة اما اذا كان باعتبارين فلا وهنا كذلك سلمنا ذلك لكن
هذا مسلم على اصطلاح اهل الميزان اما الفقهاء فهم يطلقون التضاد
على جميع اقسام التقابل ولا يعتبرون ذلك الاصطلاح كما ذكرنا قوله
قيل بينهما تضايف الخ قيل فيه نظر لان تقابل التضايف من قبيل
التضاد ايضا عند المتكلمين حيث حصروا التقابل في التضاد والتناقض
ويجاب عنه بما مر قوله وهذا يقتضي اختصاص كل منهما باسم آخر
يعرف به دون مطلق السرقة يقتضي ان يكون فعل النبش والطرار
غير فعل السرقة لان الاصل في اختلاف الاسم ان يدل على اختلاف

ان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين او يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا ... [illegible] ... لا يصدق عليه كالوجود والعدم والايجاب والسلب ه

يتم جداه

التقابل اربعة انواع

التقابل هو امتناع اجتماع الشيئين في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة ه

المعنى فاختلف حكم السرقة في حقهما بذلك الاختصاص واشتبه الامر فيه هل هو
لنقصان فعل السرقة او الزيادة فيه فتأملنا في السرقة فوجدناها في الشرع
عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى
موجود في الطرار مع زيادة لان السارق يسارق من قصد الحفظ عند
انقطاع حفظه بعارض نوم او غيبة والطرار يسارق مع الحضور والانتباه
بعارض غفلة وكان فعل الطرار اتم سرقة واكمل خفية فعلمنا ان اختلاف
الاسم فيه لزيادة فعله فاثبتنا القطع في حقه بالطريق الاولى كثبوت
حرمة الضرب بحرمة التأفيف وفي النبش مع نقصان لان النباش
يسارق عين من ليس بقاصد للحفظ من المارة لئلا يطلعوا على جنايته
وهو فعل في غاية الحقارة والهوان فان نبش التراب وسلب الكفن من الاموات
من ارذل الافعال والخصال بشهادة العرف فعلمنا ان اختلاف الاسم
في حقه لنقصان فعله فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الادنى
من الفرع الى الاعلى من الاصل باطلة لا سيما في الحدود فانها تندرئ بالشبهات
هذا اذا كان القبر في الصحراء اما لو كان في بيت مغلق كان فيه اختلاف
المشائخ الاصح انه لا يقطع ايضا ولو اخذ مالا آخر غير الكفن لاختلال الحرز
لوجود القبر فيه واعلم ان الطرار انما يقطع اذا كانت الصرة داخل الكم
اما اذا كانت خارج الكم فلا يقطع كذا ذكره بعض الشارحين قوله اعلم
ان النباش يقطع عند ابي يوسف والشافعي اي في الجديد ومالك
واحمد وابي ثور والحسن والشعبي والنخعي وقتادة وحماد وعمر بن عبد
العزيز ولا يقطع عند ابي حنيفة ومحمد والشافعي في القديم وابن عباس
والثوري والاوزاعي ومكحول والزهري رض قوله لقوله عليه السلام من نبش
قطعناه رواه البيهقي في المعرفة من طريق عمران بن يزيد بن البراء بن عازب
عن ابيه عن جده وروي ايضا عن عائشة انها قالت سارق امواتنا
كسارق احيائنا وقد قطع ابن الزبير نباشا اخرجه البخاري في تاريخه
قوله ولنا ما روي انه عليه السلام قال لا قطع على المختفي وهو النباش
هذا لم يوجد في كتب السنة انما روي عن ابن شيبة عن ابن عباس
قال ليس على النباش قطع وروي عن الزهري انه قال اتي مروان
بقوم يحرقون القبور فضربهم ونفاهم والصحابة متوافرون وروي ايضا عن
الزهري قال اخذ نباش في زمن معاوية وكان على المدينة فشاور من بحضرته

حل شريف

في حق الطرار والنباش ه

من الطارين في ازالته الكفن عمد بحفظه

من الصحابة والفقهاء فاجمع رأيهم على ان يضرب ويطاف به **قوله** وما رواه
محولا على السياسة الخ للقائل ان يقول الحمل الترجيح انما يعد المعادلة والتساوي
والموقوف لا تساوي المرفوع فكيف يرجح الموقوف عليه اللهم الا ان يقال
هذا مما لا يهتدى اليه الرأي فيحمل على السماع فيكون حكمه حكم المرفوع فتامل
قوله ولا ضرر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظي والتعاريف اللفظية
لا يتحاشى في مثلها عن زيادة بعض الالفاظ مبالغة في زيادة الكشف
والبيان وادعى التجوزات اللفظية لما عرفت من ان الاقدمين من الفقهاء
وغيرهم لا يلتفتون الى اصطلاحات اهل الميزان وانما يقصدون اعطاء
المعنى بالطريق كيف ما كان **قوله** حذف المص الكلام هنا الخ يعني لم يقل
اما المشكل فهو الكلام الداخل الخ وكذا لم يقل اما المخفى فهو الكلام الذي
خفي المراد منه الخ وكذا سائر الاقسام كما قال في الظاهر انه اسم لكلام ظهر منه
المراد الخ اختصارا لدلالة القرينة عليه **قوله** هذا التعريف يقتضي ان يكون
الكلام محتملا لثلثة معان يعني قوله في اشكاله بصيغة الجمع يقتضي ان يكون
الكلام المشكل لا بد ان يكون محتملا لثلثة معان لانها اقل الجمع وهذا ليس
بشرط بل يكون محتملا لاثنين **قوله** وفيه اي في هذا التعريف يعني قوله هو
الداخل في اشكاله اشارة الى سبب خفاءه والى زيادة خفائه على الاول
لان الداخل في الاشكال اكثر خفاء مما لا يدخل الى مأخذ الاشتقاق يقال
اشكل الرجل اذا دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اذا دخل في الحرم
واشتى اذا دخل في الشتاء **قوله** ولقائل ان يقول ان له مفهوما واحدا الخ
الجواب انا لا نسلم ان له مفهوما واحدا بل هو دال على مفهومين احدهما
ان يكون خيرا من الف شهر متوالية والآخر ان يكون خيرا من الف شهر غير متوالية
لكن احدهما ظاهر اي متبادر الى الفهم وهو وجود الاشهر بطريق التوالي
والآخر غير ظاهر لا يحصل الا بعد التأمل وهو عدم التوالي **قوله** وهذا المعنى
يقتضي ان يحل دبر الزوجة لانه يقتضي العموم في المحال **قوله** وهذا المعنى
لا يقتضيه لان كيف سؤال عن الحال فيكون معناه على اي حال
شئتم سواء كانت قاعدة او مضطجعة او مستدبرة او على الجنب بعد
ان يكون المأتي واحدا وهو القبل **قوله** ولقائل ان يقول على هذا اي وهو
كون انى يجيء بمعنى كيف واين فيكون انى من قبيل المشترك الخ والجواب
انا سلمنا انها مشتركة من حيث انها تجيء بمعنى كيف واين ولكن لا نسلم

ان كونها

المشكل

ان كونها مشتركة ينافي كونها مشكلة وهذا لان الاشتراك نشأ من كلمة انى
والاشكال وقع في حق الاتيان في دبر النسوان او في دبر الذكران ام مثل
قبل النسوان والجهتان متغايرتان والآية الواحدة يجوز ان تسمى باسمين
متضادين في جهتين مختلفتين كما في آية السرقة فانها ظاهرة في بيان
القطع خفية في حق الطرار والنباش مجملة في حق مقدار النصاب فيكون
قسيما باعتبار على ان الشارح قد قال اولا وهذه تقسيما الاقسام
اذ يجوز ان يكون النظم الواحد خاصا وحقيقة ونصا **قوله** وقد يكون
الاشكال لاستعارة بديعة كقوله تعالى وأكواب كانت قواريرا قواريرا من فضة
اي كونت من فضة استعار للاكواب القوارير لما بينهما من المشابهة
في الصفاء والبياض استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع
ان القارورة لا تكون الا من الزجاج مبالغة وجاءت الاستعارة في غاية
الحسن والغرابة **قوله** ونظير المشكل غريب اختلط بساير الناس الخ يعني
ان يقول في بلدة موروثة ولا الم بعض فرق بينه وبين المجمل **قوله** وبعد التأمل
فيه والوقوف على المعنى صار مسألا والمراد بالمعنى العلة ادركها المجتهد
بالتأمل وهي عند الحنفي القدر مع الجنس وعند الشافعي الطعم والثمنية وعند
مالك للقوة والادخار **قوله** ولقائل ان يقول كلام المص لا يخرج
عن الاشتباه الخ الجواب ان البيان الملحق للمجمل الخ اما ان يكون قاطعا
اولا فان كان الاول يكون المجمل به مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وان
كان الثاني يصير المجمل به مشكلا فيحتاج بعد الاستفسار الى الطلب
والتأمل وذلك كبيان الربوا بالحديث في الاشياء الستة كقول المص
الى الاستفسار اشارة الى القسم الاول وقوله ثم الطلب ثم التأمل
اشارة الى القسم الثاني ثم اختلف في معنى هذا الطلب فقيل هو طلب
المعنى المؤثر والتأمل اشارة الى القسم الثاني هو التأمل في صلاحية للتعدية
وقيل هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء اذ الطلب والتأمل
في المعنى وصلاحية للتعدية لا يختص بالمجمل بل يكون في النص والمفسر
انتهى ولا اشتباه في كلام المص لان معناه ثم الطلب ثم التأمل
فيما لم يكتف فيه بالاستفسار **قوله** ولو ذكر المص في التمثيل الربوا مقدما
على الصلوة والزكوة لكان اولى وجه ان الاجمال في آية الربوا اشد من الصلوة
والزكوة لانه بعد بيانه عليه السلام بقيت مشكلة فيحتاج الى الطلب والتأمل

مطلب
بيان على الربوا على الاقوال
مجمل مشكل

من المجتهد ولانها اوفق في النظام بعبارة المتن من ان المجمل ما ظهر المراد به
ببيان من المجمل ثم الطلب والتامل **قوله** ونظير المجمل اى من الحيثيات
الغريب الواقع في جملة من قناس الجي ينبغي ان ينادى على ذلك ويتعالى
وه يعرف ره وضع ولا لم يبق فرق بينه وبين المشكل **قوله** وللقايل ان
يقول توقف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه وانقطاع الرجاء بوجود
توقف المتشابه دون توقفه كما ستراه عن بعيد **قوله** وقد سماها النبي
عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم رواه ابو داود والدارقطني
قوله لان المتشابه انزل للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة وذلك لان الله
تعالى خلق الدنيا والعقبى للاولى للابتلاء والثانية للجزاء قال الله تعالى الذي
خلق الموت والحيوة ليبلوكم ايكم احسن عملا وقال تعالى اليوم تجزى كل نفس
بما كسبت والمراد يوم القيمة وهذا الابتلاء اعلى ليسلم ذلك الى الله تعالى
ويلقي نفسه في درجة العجز وبلا شئ عليه في علم الله تعالى ولا يبقى له في تحليله
الاسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين **قوله** اعلم ان انقطاع رجائنا
مذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين والمتقدمين من اصحابنا
واصحاب الشافعي رح انه لا حظ لاحد في درك المتشابه من الراسخين والوقف
على قوله الا الله واجب والراسخون مبتدأ ويقولون خبره واختاره للنص
وذهب اكثر المتاخرين وعامة المعتزلة وائمة التفسير الى ان الراسخين يعلمون
تاويل المتشابه وان الوقف على قوله والراسخون في العلم لا على ما قبله
الا انه كان محتملا لتاويل واحد فقط او بوجوه القول به قطعا وان كان محتملا
لوجوه من التاويل الصحيح لم يقطعوا بواحد منها انه المراد بل يذكرون المجموع
ويعتقدون ان المراد واحد منها على الابهام الى غير ذلك من الادلة للفريقين
ولكل من الفريقين اجوبة وتعوض وردود تطلب مما هو اوسع مجالا من هذا
الكتاب واى حاصل ان المذهب الاول عبودية وهو الرضى بما يفعل الرب
جل وعلا والثاني في جيادة وهو عمل بما يرضى الرب فالاول اسلم والثاني
احكم والقول بالاسلم اسلم ويمكن ان يكون مراد الاولين بالتوقف
انما هو التوقف عن طلب العلم اليقيني لا العلم الظاهري وان يكون مراد
الاخرين بمعرفة التاويل العلم الظاهري لا اليقيني والائمة انما تكلموا
في تاويله ظاهرا لا حقيقة فيكون النزاع لفظيا والحق ان هذا لا يختص
بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه

الجواب انه كيف يصدق على المتشابه

مبحث متشابه

مدرجة ع

هم

والتاويل يسقط العبارة في الاولى
ولا يسقط العبودية في الثانية

فان للسلف الغرض على الآية والاحاطة بكنه ما فيه هذا وللقائل ان يقول
لا تمسك في الآية على تاويل المتشابه لغير الله اصلا لان فيها اسناد العلم الى
الله تعالى والعلم المسند اليه لا يكون الا جازما مطابقا فلو عطف عليه الكلام
الثاني لزم قطعية الثابت بالتاويل وهو باطل كذا قيل والجواب ان
علم الله تعالى ليس باعتقاد لما عرف في اول البقرة **قوله** لانه اى الله مجرور
لفظا او محلا يعني في قراءة ابن مسعود وانما قال لفظا او محلا لقطع احتمال
ان يقول انه مرفوع محلا ويمكن الجواب بان قراءة ابن مسعود لا تدل
على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين من قبيل
الشك مع المعنى على ان قراءة الاحاد لا تعارض الدلائل القطعية ولو سلم
ذلك لكن معناه انه لا يعلمه احد سوى الله بنفسه لا انه لا يعلمه اصلا لجواز
ان يعلمه بالهام الحق على ان الوقف لا ينافي العطف اذ القراء جوزوا الوقف
بين التابع والمتبوع **قوله** وبان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه في الجواب
انه تعالى انما ذم من اتبعه تبعا للتاويل الفاسد الذي يستلزمه هواه
ويميل اليه طبعه لا كل مؤول ثم قال وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
اى الصحيح الذى دل عليه العقل ووافقه النقل من المحكمات **قوله** وهذا
كالمقطعات في اوائل السور اى الحروف التي في اوائل السور يجب
ان يقطع كل حرف منها عن الآخر في التكلم بان يأتي باسم كل منها على هيئته
كالف لام كاف ها يا عين صاد الف لام صاد لا بالمسميات على وجه يوصل
بعضها ببعض كالم كهيعص المص وسميت به وفاء وان كانت اسماء
حقيقة مجازا باعتبار مدلولاتها لان مدلولاتها حروف **قوله** كقوله تعالى
ق نون فيه بحث فان ق ليس بحروف تقطع بعضها عن بعض لان ق حرف
واحد بخلاف الف لام ميم حم عسق كهيعص تامل **قوله** وقد يكون
تشابه في الوصف كرؤية الله تعالى في الآخرة وكالآيات الدالة على
الصفات التي لا يمكن اجراؤها على ظاهرها كاليد والعين والوجه والاتيان
والمجئ والاستواء على العرش ووضع القدم والسمع والبصر وامثال
ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الموافقة
لما في الشاهد على الله تعالى لتنزهه تعالى عن الجهة والمكان فان قيل الرؤية
لا تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه
فالجواب ان الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام

بيان خلل الشارح

مبحث حقيقة

قوله اما الحقيقة فاسم لكل لفظ تقدم ان ذكر كلمة كل مستنكر في التعريف وتقدم الاعتذار عنه قوله فان كان التعيين من واضع اللغة فوضع لغوى كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وان كان من الشارع فوضع شرعى كالصلوة المستعملة في العبارة المخصوصة وان كان من قوم مخصوصين فوضع عرفى خاص كما لكل طائفة من الاصطلاحات التى تخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون للمتكلم والرفع والنصب والجر للنحاة والا فوضع عرفى عام كالدابة لذات الاربع قوله فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا وذلك لان الحقيقة ترجع الى اثبات الكلمة في موضعها للافادة والمجاز يرجع الى اخراجها عن موضعها للافادة وهذا المعنى غير موجود في ابتداء الوضع قبل الاستعمال الا ان هذا الكلام باق على اطلاقه في الحقيقة اللغوية ومجازها فان اللفظ حال وضعه اللغوى لا يكون حقيقة ولا مجازا مطلقا اذ ليس قبل الوضع اللغوى وضع آخر حتى يكون حقيقة فيه بخلاف غيرهما فان هذا الكلام غير باق على اطلاقه ويحتاج الى قيد كما يقال لا يكون اللفظ حال وضعه العرفى حقيقة شرعية ولا مجازها ولا حال وضعه العرفى حقيقة عرفية ولا مجازها اللهم الا اذا اخترع الشارع او اهل العرف لفظا لم يكن من اوضاع اهل اللغة ووضعه بازاء معنى فان هذا حال وضعه لا يكون حقيقة ولا مجازا مطلقا وكذا الغلط والكناية فليس فيه حقيقة ولا مجازا فالواسطة ثابتة كما مر قوله ولقائل ان يقول الخ هذا السؤال غير وارد ولا يتوهم وروده لان ارادة المتكلم لا يكون الا حالة الاستعمال ومع لا يلتزم المعنى ما ذكره الشارح والان يراد بالارادة الاستعمال على ان الشارح قد ذكر اولا ان في قوله اريد به ما وضع اشارة الى ان الحقيقة والمجاز يتعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا قوله فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة او النقصان عنه اذ ليس فيه ما يدخلها نحو ليس كمثله شىء واسأل القرية وغير مانع لدخول الكناية فيه اذ ليس فيها ما يمنع عن ارادة الموضوع والجواب انه لا نقض على طرده بالكناية عند اهل الاصول فانها ان استعملت في الموضوع له فهى عندهم حقيقة والا فمجاز ولا عند البيانيين ايضا فانها عندهم مستعملة في المعنى الموضوع له الذاته ولكن لينتقل الذهن منه الى ملزومه والاستعمال في هذا الموضوع لا ينافى ارادة الموضوع للذاته

مطلب تقسيم

لا يحتاج الى ان يراد

ولا على عكسه بما ذكر من المجازين لانه وان عم لفظ المجاز بواسطة الاشتراك او التشابه فليس هو من افراد المعرف حتى يلزم دخاله في التعريف اذ المراد بالمعرف انما هو المجاز الذى هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا ما ذكر من المجاز بالزيادة والنقصان فانه صفة الاعراب او اللفظ باعتبار تغير حكم الاعرابى فان قيل الزائد انما وضع في اصله لمعنى فاذا استعمل لا لمعنى كان مستعملا في غير ما وضع له مجازا فيتجه ادخاله قلنا بل هو غير مستعمل لمعنى على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه قوله لمناسبة بينهما اى علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة وهى اتصال ما بين المعنى المستعمل فيه وبين المعنى الموضوع له كاتصال الكلية في المشكل كما فى اطلاق الانسان على النفوس او الصفة النظام كما في اطلاق الاسد على الرجل الشجاع وما كان كما فى اطلاق العبد على العتيق وما يكون كما في اطلاق الخمر على العصير والمجاورة كما في اطلاق الجريان على النهر على ما سيأتى من ضبطها وباعتبار الارادة يرتقى اقسام المجاز الى ما ارتقت اليه اقسام الحقيقة ايضا فان الارادة ان كانت ارادة واضع اللغة فالمجاز لغوى والا فان كانت ارادة الشارع فالمجاز شرعى والا فان ارادة قوم مخصوصين كالعلماء وارباب الحرف فالمجاز عرفى خاص ويسمى اصطلاحيا والا فالمجاز عرفى عام قوله احترز به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض فى السماء وكالغلط فانه استعمال اللفظ فى غير ما وضع له لا لمناسبة فلا يكون مجازا قوله فان الارض تقابل السماء لا شك الاحسن ان يقال فان الارض فى غاية الانحطاط والسماء فى غاية الارتفاع قوله لان ذلك غير مشهور لان التقابل المصطلح المشهور عند اهل الميزان انما هو بين الاعراض كالسواد والبياض لا بين الاجسام كما تقرر فى محله والسماء والارض من قبيل الاجسام دون الاعراض فليس بينهما تقابل على المشهور وانما بينهما شبه تضاد باعتبار انهما وجوديان احدهما فى غاية الانحطاط والآخر فى غاية الارتفاع فان قلت لم جعل الاسود والابيض من قبيل متضادين باعتبار اشتمالهما على الوصفين المتضادين ولم يجعل السماء والارض من هذا القبيل بهذا الاعتبار وما الفرق قلت الفرق ان الوصفين المتضادين في الاسود والابيض لم يكونا فيهما بخلاف السماء والارض

مطلب اقسام المجاز

لغوى

عرفى عام

عرفى خاص

ان يقول ع

[illegible]

فانهما الازمان لهما خارجان على ان حمل احد المتقابلين على الاخر غير جائز
عند الفقهاء لان شرط المجاز الاتصال بينه وبين ما جعل مجازا عنه و
ليس بين المتضادين اتصال قوله وما قيل في بعض الشروح الى الذي
لا يراد بالشئ غير ما وضع له من غير علاقة فلا يكون حقيقة ولا مجازا وقيل
هو لفظ لا يراد به معناه الحقيقي ولا المجازي وقيل ما لا يراد به معنى مقصود
ولا يخفى انه بالتعريف الاول والاخير يصح الاحتراز عنه لدخوله في تعريف
المجاز واما قاله بعض الشراح من انه اى هذا القيد ليس باحتراز عن
الهزل لعدم دخوله في التعريف فهو بناء على احد التعاريف وهو انه ما لا
يراد به معنى اصلا اذ لا يخفى عدم تناوله على هذا التعريف قوله اعلم ان
الحقيقة في اللغة فعيلة وهى لما من فعيل بمعنى فاعل من حق الشئ
اذا ثبت ومنه ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين او من فعيل
بمعنى مفعول من حققت الشئ اذا اثبته ومنه النطيحة واللفظ المستعمل
فيما وضع له ثابت في موضعه ومثبت فيه ففي التسمية مناسبة
بالمعنيين فاذا ثبت غيرية الاستعمال مع المناسبة ثبت المجاز
في الدرجة الاولى وقيل في الدرجة الثالثة لانها في اللغة اما بمعنى الثابتة
او المثبتة كما مر ثم نقلت الى الاعتقاد المطابق للواقع لكونه ثابتا
او مثبتا فيه ثم منه الى القول المطابق لكونه كذلك لكون مدلوله ثابتا او مثبتا
ثم منه الى المعنى المصطلح فهو مجاز لغوي حقيقة عرفية وروبان المناسبة
متحققة بين معناها اللغوي والاصطلاحي كما مر فيجوز النقل اليه
ابتداء بدون واسطة فضلا عن واسطتين فاثباتها بلا حاجة عبث
او هى موضوعة للقدر المشترك بين الجمع والثبوت مع ان المشهور
في كل من الاعتقاد والقول المطابقين استعمال لفظ حق دون الحقيق
فيقال اعتقاد حق وقول حق لا حقيقة ومع ظاهر مجاز على جميع هذه
التقادير نظرا الى تحقق القدر المشترك الا ان يقال به من حيث
الاختصاص بها على اثبات اللفظ او شيوعه لمعناه اصطلاحا متحقق
اذا لا مطلق وتاؤها للتانيث ويجوز ان يكون للنقل من الوصفية
الى الاسمية قوله وهو حقيقة في الاجسام بالانتقال من مكان
الى مكان آخر ثم اعتبارها في الالفاظ اى يكون بطريق المشابهة فيكون
اطلاقه على المعنى المصطلح مجاز لغويا في الرتبة الثانية وحقيقة عرفية

المجاز بحاز ان في معناها الحقيقة

كلمة الحقيقة

قوله

قوله قوله الشافعي الخ يشير الى اعتراض ذكره بعض المحققين و
وتقريره هذا الاعتراض ان المص نسب القول بعدم عموم المجاز الى الشافعي
ولم يوجد في الكتب الشافعية والمنصور من احد النزاع في صحة قولنا
جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيص الصاع بالمطعوم مبني
على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربا لا على عدم عموم المجاز
فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو مسطور في كتب القوم
مما لا يعقل اصلا والجواب ان يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده
بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل
المعنى فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائمه بعض الملائمة الضرورية من جانب
السامع لتصحيح الكلام على ما مر بنظر بالمقتضى والجواب ان عدم
وجدانه في كتبهم لا يدل على عدم قولهم به في مبدأ تقريرهم منه هيهم لجواز
ان يكونوا قد قالوا به في مبدأ الامر وبنوا عليه الطعم ثم لما اتجه عليهم
بطلانه بالدليل طرحوه واثبتوا ما اتجه لهم اثباتها به في غالب ظنهم
فبقى البحث منهم في ذلك مسطورا في كتب الخلف بقية لمن بعدهم
بعدهم وان رجعوا عنه ومحوه من كتبهم ولا يلزم من عدم التعقل بعد
التامل والاستقلال عدم القول به في بادي الرأي على ان ذلك انما هو
منسوب الى بعضهم ولعل ذلك البعض اراد ان يذكر شيئا فلم يستقم له
فطرحوه ولم يطرحوه عنه قوله والا لما وجدت حقيقة الا وان يكون
علامة الواو في مثل هذا الكلام والتحقيق انها للعطف على مقدر بحسب
مقتضى المقام فتقديره هنا الا ان يكون عامة وان يكون عامة قوله
بل لدلالة زائدة على ذلك اى ذلك الكون يعني ان عموم الحقيقة لم يكن
لكونه حقيقة والا لزم نفي الخاص واللازم باطل فالملزوم مثله اما
الملازمة فلان العموم لكونه حقيقة والحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما
وضع له في اصطلاح التخاطب فالعام هو اللفظ المستعمل فيما وضع له
والخاص مستعمل فيما وضع له ويلزم انتفاء الخاص واما بطلان اللازم
فظاهر وكان هذا الاستدلال معارضة تقريرها ما ذكرتم وان دل
على ثبوت مطلوبكم ولكن عندنا ما ينفيه وهى ان العموم ليس لكونه
حقيقة الخ وقوله بل الدلالة زائدة اضراب عن قوله لم يكن لكونها حقيقة
ومعناه بل بدليل زائد يقارن الحقيقة قوله واذا وجد ذلك في الحقيقة

وجب القول به في المجاز لما وجد فيه تلك الاسباب لوجود المقتضي وانتفاء
المانع ورد لجواز ان يكون المؤثر هو مجموع الحقيقة وذلك للامر الزائد
ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التأثير
ولئن سلم جاز ان يكون هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا
ويمكن ان يجاب بان علمهم صيغ العموم من غير توقف بين كونها مستعملة
في المعاني الحقيقية او المجازية وغير مستعملة دليل واضح على انه لا دخل
لطبيعة الحقيقة والمجاز في افادة العموم او منعه اذ لو كان لها دخل لما
اغفلوه قوله وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى
منع مقدمة دليل الخصم تقريره لا نسلم انه ضروري اذ لو كان ضروريا
لم يقع في كلام من علا عن العجز والضرورة وقد وقع كقوله تعالى خذوا
زينتكم عند كل مسجد اني اراني اعصر خمرا جدارا يريد ان ينقض
واسئل القرية وليس كمثله شيء واخفض لهما جناح الذل واشتعل
الرأس شيبا الحج اشهر الله نور السموات كلما اوقدوا نارا للحرب
اطفأها الله ومكروا ومكر الله وجزاء سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم
وكان الاولى تقريره على المعارضة فان قيل يريد بالضرورة من جهة الكلام
والسامع لا المتكلم بمعنى انه لما تعذر الحمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز
ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام قلنا الضرورة بهذا المعنى لا ينافي العموم
فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ
على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ
بحسب القرائن ان عاما فعام وان خاصا فخاص قوله ولما المقتضى
غير ملفوظ لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو لازم عقلي فيقتصر منه على ما يحصل
صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة
ولا يقال فليكن عمومه معتبرا لان التكليف به غير واقع قوله والمجاز موضوع
بالنوع اعلم انه لا يشترط النقل عن العرب في كل جزء من جزئيات المجاز
على الصحيح لان ائمة العرب كانوا يتوقفون في الاطلاق المجازي على ان ينقل
عن العرب نوع العلاقة ولم يتوقفوا على ان يسمعوا احادها وجزئياتها
مثلا يجب ان يثبت ان العرب يطلقون اسم السبب على المسبب والمحل على
الحال والجزء على الكل والكل على الجزء ولا يجب ان يسمع اطلاق الغيث
على النبات ولا اطلاق الغائط على الخارج من السبيلين ولا اطلاق العين

على الركبة

هذا مجاز لعدم الارادة عن الجزء ... بلا اختيار له
فانه ليس للذل جناح حقيقة

على الركبة ولا اطلاق صبع على الانامل وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي
لا بالوضع الشخصي اعني ان الواضع وضع انواع العلاقة على وجه كلي ليقاس عليها
قوله والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي ملازم المسمى باقيا ومعناه لا يصح نفي
المسمى اطلاق اللفظ عليه وبيانه ان الاسد للهيكل المفترس حقيقة وللرجل
الشجاع مجاز فمن نفى الاسد عن الهيكل المفترس يكون مخطئا لابطال
الوضع فاما اذا نفاه عن الرجل الشجاع بان قال ليس هو باسد لا يكون مخطئا
لانه مستعار فان قلت صحة النفي وعدمها يتوقفان على معرفة الحقيقة
من المجاز فلو توقفت معرفتها عليهما لزم الدور لانهما علامتان لهما لا معرفتان
قلت لا نسلم ان معرفة صحة النفي متوقفة على معرفة كونه مجازا لجواز ان يكون
معرفة صحة النفي بالعقل او النقل عن ائمة اللغة ويمكن اطلاقهم على صحة النفي
وعلى امتناع سلبه بقرائن تدل عليه او بالنظر في موارد الاستعمال فان قلت
يرد على هذا المشكل تعريف المجاز بصحة النفي لامكان وجود معانيه لا بوجود
المجاز كما في اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال حيث يصح نفي الحقيقة
عنه وليس بمجاز قلت المعتبر في صحة النفي وعدمها انما هو الاستعمال
اذ معنى قولنا البليد ليس بحمار حقيقة ان لفظ الحمار المستعمل فيه ليس
بحقيقة فيه فلا يمكن وجود معانيه بدونه اذ ليس المراد بصحة النفي صحته في الجملة
بل مساويه له لا اعم منه قوله ومتى امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز يعني
انما استعمل لفظ ولم يكن معه قرينة تصرفه عن الحقيقة ودار اللفظ بين
ان يكون حقيقة او مجازا وامكن العمل بالحقيقة تعين الحمل كقولك رأيت
اليوم حمارا او استقبلني اسد في الطريق فانه يحمل اللفظ على البهيمة والسبع
ولا يحمل على البليد والشجاع ... من زعم انه اذا استعمل
لفظ وامكن ان يراد به المجاز كما امكن ان يراد الحقيقة يكون مجملا ولم يكن
حمله على احدهما اولى من حمله على الآخر الا ببيان مرجح من الاستعمال ... لازمة للحقيقة
بحق الوضع فصار بمنزلة الاسم المشترك والصحيح ما ذهب اليه الجمهور
قوله هذا اذا تعذرت الحقيقة بدرجة خلافا لما ذهب اليه الشافعي فانه يقول
بل يرجح ... الحمل على المجاز الاقرب اولى من الابعد والنص مثل ... عليهما
على الحقيقة وما اقرب منها اولى قوله وهذا الى الربط اما برجوعها تعين
فيه البر لان البر هو السبب الداعي للانعقاد بمنزلة العلة الغائية لا منعقدة
ذهنا ومتأخرة خارجا وهنا يتصور فيه البر فيتصور فيه الحنث المستلزم

مطلب المجاز الموضوع بالوضع النوعي لا الشخصي

... تدل على ان ... الرجل الشجاع

لان مبادرة الذهن الى فهم المراد تحقيق القوي ... على المعنى المجازي ... كان كذلك كان مدلوله الحقيقي راجحا

للكفارة وفي الغموس لا تتصور ذلك لدخولها تحت اللغو فلا تجب الكفارة
قوله كما قال عليه السلام ناكح اليد ملعون تقدم ان هذا لم يوجد في كتب
الحديث وانما ذكره الفقهاء قوله كما ذهب اليه الشافعي في حمل النكاح
المذكور في الآية على العقد قياسا على النكاح في قوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء قلنا اريد به العقد اجماعا مجازا لكونه سببا للضم والاجتماع
قلنا الحمل على الحقيقة اولى من الحمل على المجاز وانما حملوا على العقد فيما تلوه
لما اتصل به من القرائن الصارفة اليه من السياق والسباق والاقتران
بالعدد ولا نزاع فيه وانما النزاع عند عدم القرائن كما تلوناه قوله على ان النكاح المذكور
في الآية وهي قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء وحاصله مناقشة
مع النص وتوجيه على المصنف المراد بالنكاح في المتن هو المذكور في هذه
الآية لانها محل النزاع اما ما عداها من الآيات الاخ فالمراد بالنكاح فيها
العقد بالاجماع لكن ما ذكره المصنف بعض المفسرين وعامتهم على ان المراد
العقد ايضا ومن ثم قال بعض المفسرين لم يذكر في القرآن الوطء بلفظ
يدل على حقيقته قال في شرح الوقاية النكاح في الشرع حقيقة في العقد
الموضوع لملك المتعة ولا اوضح صاحب الكنز بانه عقد يرد على ملك المتعة
قصدا قوله يعني صلاحيته لان يستعمل في كل منهما لان اللفظ اذا تجرد
عن القرينة يحتمل الحقيقة والمجاز الا ان الحمل على الحقيقة اولى لانها الاصل
عند الاطلاق والمجاز انما يتعين بارادة القرينة وانما فسر الاحتمال بالصلاحية
لان الاحتمال لا يتبادر الى محتملات اللفظ لان اللفظ موضوع للمعنى
الحقيقي لا محتمل اللفظ لم يوضع له قوله او عن اجتماعهما معا او اقترانهما
عن اجتماعهما من حيث تناول اللفظ اياهما ظاهرا من غير ارادة كما سيأتي
في مسئلة الاستيمان عن الابناء والموالي فان ذلك ليس بجمع
والفرق بين احتمال اللفظ اياهما معا وتناوله لهما ان الثاني اعم من
الاول فكلما حصل التناول الظاهري حصل الاحتمال ضرورة كما في المسئلة
المذكورة ولا عكس كما في ... وذلك ان تقول ان المقتضي
للتناول في هذه المسئلة ليس بظاهر فان الحقيقة مرادة من اللفظ
والتناول الظاهري بالنسبة الى المجاز فان المولى الاسفل يتناول الفروع
مجازا من غير ارادة ومع لا يستقيم قوله معا من غير ان يراد لان التبعية
لعدم الارادة مخصوصان بالمجاز اذ لا يقال اللفظ يتناول الحقيقة

بطريق

بطريق التبع فالانسب عدم ذكر تبعا قوله فان قلت اللفظ للمعنى بمنزلة
اللباس للشخص لان الالفاظ قوالب المعاني بمنزلة الكسوة للاشخاص والمجاز
من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما استحال اجتماع صفة الملك
والعارية في ثوب واحد في استعمال واحد استحال اجتماع الحقيقة والمجاز
بلفظ واحد في استعمال واحد واعلم ان هذا لا ينافي قولهم انما اللفظ قالب
المعنى لان معناه ان المعنى مظروف واللفظ ظرف له فيكون كاللباس له قوله
فان قلت المفهوم من المتن يعني التشبيه المذكور وانما حصر المفهوم من التشبيه
في ذلك لانه لا يخ اما ان يراد باستحالة اجتماع الملك والعارية بالنسبة
الى شخصين او بالنسبة الى شخص واحد اما الاول فممنوع لان الثوب
في حال استعمال المستعير ملك وعارية بنسبة المالك والمستعير
واما الثاني فمسلم لكن لا يطابق محل النزاع لان المذكور في الكتاب
ان اللفظ الواحد لا يجوز ان يستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي دفعة
واحدة لانه لا يجوز ان يستعمل في معنى واحد على طريقة الحقيقة والمجاز
حتى لا يستقيم التشبيه بالنسبة الى شخص واحد وقد يقال يحتمل ان يراد
الاستحالة بالنسبة الى شخصين بان يكون ملكا للابس وعارية للغير
ولا شك في استحالته فيستقيم اذن التشبيه ويطابق المتنازع
فيه كما افاده بعض الاساتذة وان كان المتبادر الى الفهم ما ذكره
الشارح قال بعض المحققين والاحسن ان يقال كما استحال اكتساء شخصين
ثوبا واحدا بحيث يلبسه كل منهما بكماله على انه ملك لاحدهما وعارية للآخر
قلت مسلم الا ان ما اختاره الماتن من التشبيه اظهر في الاستحالة
فتفطن بذلك قوله بلفظ واحد لكن المذكور في الكتاب يعني به قوله
ويستحيل اجتماعهما مرادين قوله قلت المراد التشبيه من حيث الاستحالة
لا غير يعني يقطع النظر عن التشبيه بشخص او شخصين لان كان التشبيه
لا يقتضي العموم وجه التشبيه على ان المناقشة في المثال ليست من دأب
المحصلين قوله بل بطريق الملك الثابت له والدليل عليه انه لو هلك
في يده هلك غير مضمون بناء عليه ولم يسقط عن الدين شيء واطلاق
الاعارة عليه مجاز اي اطلاق الاطلاق في الفروع كذلك لان تمليك المنافع
ممن لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد ليعاد عقد
الرهن تصور بصورة الاعارة فلذلك سمي اعارة وذكر في بعض الشروح

اى منتفع به بطريق العارية دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاسترداد للمرتهن
الى يده وكونه احق بالمرهون من سائر الغرماء فلا يكون فيه جمعا بينهما
والاول هو الصواب لان ولاية الاسترداد وكونه احق بالمرهون لا يلزم منه
تملك المرتهن منافع المرهون حتى يقال ان الراهن منتفع به بطريق العارية
دون الملك بل ذلك لشدة تعلقه بالمرهون **قوله** وحق المرتهن كان
مانعًا الخ دفع لما يقال لو كان لبسه بطريق الملك لم يحتج الى اذن المرتهن
وتقرير الدفع ان تعلق حق المرتهن كان مانعًا اياه من الانتفاع فلما اذن
بالاعارة زال المانع لكن لم يبد بهذا انفساخ عقد الرهن فلذا كان للمرتهن
حق الاسترداد **قوله** اعلم انه لا نزاع فى جواز استعمال اللفظ الخ
اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى من افراده وهذا هو المسمى
بعموم المجاز عندنا وهذا الاصل كبير يدفع به كل ما يتوهم من جمع بين الحقيقة
والمجاز كما يدفع به دعوى الشبهة ما بينه اى من الزيادة على النص بخبر
الواحد وللقائل ان يقول ان اراد المص بهذا الايراد وارد على كل
ما تمسك به المص او يرده بعض المحققين على الاستدلال بهذه الطريقة
وهو وارد لا محالة ويمكن ان يقال الدليل هو الاستحالة المشار اليها
فى قوله ويستحيل اجتماعهما والتشبيه للتوضيح وليس قياسًا
فى اللغة تعدية اللفظ من محل الى محل بمعنى جامع بينهما من غير سماع مثل
تعدية اسم الخمر من موضوعه الى سائر المسكرات باعتبار مخامرة العقل
وما نحن بصدده ليس من هذا الباب فتأمل قال بعض الشارحين
ويمكن ان يستدل على الامتناع بان اللفظ لو تجرد عن القرينة فلا ان
يحمل على حقيقته او مجازه او عليهما او على واحد منهما فالثلثة الاخيرة
باطلة فتعين الاول وانما قلنا انه لا يجوز حمله على مجازه لان من شرط الحمل
على المجاز وحصول القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة واما انه لا يجوز حمله
عليهما فلما قلنا لان المجموع من حيث هو حقيقة له اذ لم يوضع له فيكون
معناه مجازًا وقد فات شرط الحمل عليه واما عدم جواز الحمل على واحد
منهما فلانه على هذا التقدير يكون مجملا وهو خلاف الاجماع ويمكن الجواب
عنه بتخصيص المدعى انتهى ولا يخفى انه لا يحتاج الى هذا الجواب لان المسألة
ليست من هذا القبيل لما عرفت لان مناط الحكم هو المعنى انتهى وقال بعض
المحققين والذى ينبغى ان يقال ان وجدت قرينة المجاز فهى صارفة

عموم مجاز

لان القياس فى اللغة م

عن ارادة

عن ارادة الحقيقة وان لم توجد فلا يجوز ارادته لتوقفه على القرينة فلا يتحقق
الجمع بينهما وقال بعضهم الحق ان امتناع استعمال اللفظ فى المعنى المجازى
والحقيقى انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على
امتناعه عقلا بوجوه كلها ضعيفة انتهى ثم المواضع التى يتراءى فيها انها
اريد معًا فليس الارادة بطريق الحقيقة والمجاز معًا بل اريد احدهما باللفظ
والآخر اما بالدلالة او لعموم المجاز او بطريق التبعية او بطريق حذف لفظ
واما قوله تعالى اهبطوا فهو من باب التغليب كالابوين والقمرين وهو
مجاز بالاتفاق ولا نزاع فيه **قوله** والتحقيق عنده ان الجمع بينهما ممتنع فان قيل
المعنى الحقيقى جزء من مجموع المعنى الحقيقى والمجازى فيجوز ذلك فى جميع
الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل كما ذهب اليه ابن الحاجب
فالجواب ان الكل الذى اطلاق الجزء عليه مشروط بان يكون للكل تركب حقيقيا
متحققا لازما للجزء يستعمل الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة
وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتبارى
محض **قوله** هذه احدى المسائل الاربع المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة
والمجاز لا يجوز اورد المص من فروع هذا الاصل اربع مسائل ثلثة لتحقق
ارادة الحقيقة وامتناع ارادة المجاز وواحد لتحقق ارادة المجاز وامتناع
ارادة الحقيقة لان الحقيقة اما ان يتحقق ارادتها فيمتنع المجاز او بالعكس
فيمتنع الحقيقة والاول اما فى المفرد او فى التثنية والاضافة غير انه
اورد لهذا القسم مثالين فتتمته لذلك **قوله** لان للمثنى حكم الجمع فى
الوصية اعتبار الوصية بالميراث انها اخته فيستحق الواحد عند الانفراد
نصف الثلث والنصف الباقى منه يرد الى ورثة الموصى دون موالى
الموالى لان معتق زيد مثلا حقيقة فى معتقه لان اضافة المشتق تفيد
اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مجاز فى معتق معتقه
لحصول [illegible] وكون زيد سببا لعتقهم فى الجملة لان الانسان
لا [illegible] يصير اهلا للاعتاق بعد ولايته على التملك اذ لولا اعتاقه
لما امكن منه الاعتاق فيصير هو باعتاقه سببا لامكان الاعتاق من عبده
فانه يصح اطلاق المعتق عليه مجازا واللفظ عند الاطلاق ينصرف الى الحقيقة
اذا امكن العمل بها لكونها الاصل وقد امكن العمل بها هاهنا فبطل المجاز لتعذر
الجمع بينهما فان قيل سلمنا ان الموالى حقيقة لمن باشر اعتاقهم لكن انما كان لهم

بيان حلل ٥

معتق واحد يكون ذكر الجمع وارادة المفرد وذلك مجاز فقد ازيف بين المعنى
الحقيقي ووجوده في الخارج ولا يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الاول ولعله
انما اراد معناه الحقيقي لان بعض افراده موجود وبعضها منتظر الوجود
اذ الاعتاق مندوب اليه وفي الوقت سعة هذا ولا يخفى ما في حمل
الشارح من المجازفة **قوله** ولو لم يكن له معتق واحد لا حاجة الى قوله
واحد بل ربما يوهم خلاف المراد اذ المقصود انه لو لم يكن له معتق لو فصل
ولا اولاد معتق لان اسم المولى يطلق على اولاد المعتق حقيقة ايضا
لانهم فروع من اعتقهم حتى لو كان له اولاد معتق يصرف الثلث اليهم دون
موالي الموالي فلهذا شرط ان لا يكون هناك اولاد من اعتقه حتى يجوز صرفها
الى موالي مواليه لتعين المجاز مرادا احترازا عن الالغاء **قوله** تبطل الوصية
لان اسم المولى مشترك بين الاعلى والاسفل ولا عموم للمشترك فكان الموصى له
احدهما وذلك مجهول فلا يصح اذا مات من غير بيان اذ التمليك من المجهول
غير صحيح وعن ابي حنيفة وابي يوسف وهو قول زفر ان في الوصية
بينهم جميعا وعن محمد يتوقف الوصية حتى يصطلحوا على احد الفريقين لان الجهالة
تزول بالصلح كمسئلة الاقرار لاحد هذين بخلاف ما لو حلف لا يكلم موالي
فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل ويحنث بكلام ايهما وجد لانه نكرة في موضع
النفي فتعم وهذا انما يستقيم على قول من يقول بان المشترك يعم في النفي واليه مال
صاحب المبسوط وتبعه صاحب الهداية لكن على قول الجمهور لا يعم وان وقع في النفي
فليس تعميم المشترك ههنا عندهم لوقوعه في النفي بل لان المعنى الذي دعاه الى
اليمين وهو بغضه غير مختلف فيهما فيصير بذلك المعنى كالشيء فانه يتناول
الموجودات المختلفة باعتبار معنى واحد كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله ويرد
على هذا بانه لا يبقى مشتركا بل يصير عاما اذ الشيء عام وليس بمشترك فقد
قال بعموم المشترك في النفي او قال بانه ليس بمشترك فالاولى ان يقال
اليمين تناولت احدهما فيحنث بكلام ايهما وجد كما لو حلف لا يكلم احد هذين
بخلاف الوصية فانها باطلة لان التمليك من المجهول غير صحيح **قوله** والصرف
الى الاعلى اوجب وهو مروي عن ابي يوسف **قوله** هذه هي المسئلة الثانية
وهي لتحقق الحقيقة في المفرد وامتناع المجاز فيه **قوله** واطلاقه على غيره من
الاشربة المسكرة مجاز بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل **قوله** واذ ثبت
الحقيقة مرادة بالنص وهو قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه فيما اخرجه

للاربعة الا الترمذي واخرجه ابن حبان والحاكم من حديث ابي هريرة وقال
الشافعي يجب الحد بشرب القليل من سائر الاشربة المسكرة كما في الخمر
واستدل له بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه وسائر الاشربة بخمر
لمخامرة العقل فتدخل تحت عموم النص وقد الحقت بها سائر الاشربة
في ايجاب الحد عند السكر فكذا القليل والجواب ما مر من امتناع الجمع
بينهما فكل مر على اصله ووجوب الحد في الكثير ثبت بالاجماع وبقوله عليه
السلام والسكر من كل شراب لا بطريق الالحاق **قوله** ولو سلم ان
المراد بالخمر ما يخامر العقل فيثبت ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز فهو خارج
عن البحث لان البحث في الجمع بين الحقيقة والمجاز لا في عموم المجاز **قوله** ولا يرد
بنو بنيه بالوصية لابنائه هذا مثال ايضا لتحقق الحقيقة في النسب والاضافة
وامتناع المجاز وهو ما اذا اوصى لابناء زيد بثلث ماله ولزيد ابناء وابناء
ابناء يصرف لابنائه دون ابناء ابنائه عند ابي حنيفة يستوي فيه الاثنان
فصاعدا واذا انفرد واحد كان له السدس عملا بالحقيقة لان اسم الابن
حقيقة فيمن يولد له بلا واسطة وقد اريد اتفاقا فلا يجوز المجاز
وهو بنو بنيه لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندهما ينصرف الوصية
لابنائه وابناء ابنائه بالسوية بينهم عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء
وضعا على الفريقين جميعا فلو كان لزيد ذكور واناث ينصرف الثلث
الى الذكور دون الاناث لان الحقيقة وهي الذكور متحققة مرادة بالاجماع
فلا يجوز ارادة المجاز وهو الذكور والاناث لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز
وعندهما وهو قول لابي حنيفة اولا الثلث بين ذكورهم واناثهم جميعا
عملا بالعرف لا قولا بجواز الجمع فان لم يكن لزيد الا اناث خاصة فلا شيء لهن
اتفاقا لعدم وجود الحقيقة اللغوية والمجاز العرفي فلو كانت الوصية بلفظ
الاولاد انصرفت لمن كان من صلبه ذكورا كانوا او اناثا خلصا كانوا
او مختلطين فلو كان له اولاد واولاد اولاد انصرفت الوصية للصلبيين منهم
خاصة عند ابي حنيفة وعندهما للفريقين جميعا وقيل تصرف الى الصلبيين
اتفاقا لعدم العرف في اطلاق لفظ الاولاد على اولاد الابن بخلاف لفظ الابناء
قوله اي الجماع في الاجنبي مراد بالاجماع الالمه الا اجابه فيه نظر فان منهم من حملها
على المس باليد وجوز التيمم للجنب بدليل آخر فالاولى ان يقال اجماع الناظرين
على اثبات الحكم معا من الاية من وجه واحد كاف في ومن وافقه لا القائل

مطلب يظهر فيه الفرق بين
عموم المجاز والجمع بين الحقيقة
والمجاز

باثبات احدهما بها والآخر بدليل آخر ولا المثبت لاحد الحكمين باحد القراءتين
والاقوى بالاقوى لان لكل قراءة بمنزلة نص على حدة كما هو المتعارف في ارباب
البحث من ان موافقة الخصم كافية في اثبات المطلوب ولا يعتبر معها مخالفة
الغير اما من لم يحملها على غير محل واحد فهو بمعزل عن هذا البحث فلا يكون لقصر
افادته وخلافه فائدة في الالزام فلا يعتبر مخالفته في اطلاق الاجماع بالمعنى
المذكور هذا ومما يبعد اثبات نقض الوضوء من الآية بطريق الجمع بين الحقيقة
والمجاز ما اخرجه البخاري ومسلم عن عائشة رضي قالت كنت انام بين
يدي رسول الله عليه السلام ورجلاي في قبلته فاذا سجد غمزني
فقبضت رجلاي فاذا قام بسطتهما وما اخرجه الدارقطني عنها
قالت لقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلني اذا خرج الى الصلوة
ولا يتوضأ الى غير ذلك من الاحاديث الدالة على عدم النقض بالمس باليد
وعدم ورود ما ينافيها **قوله** لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ معنى
عندنا فلم يثبت حل التيمم للجنب بالآية وذلك بحمل المس جميعا على المجاز
وهو الجماع دون الحقيقة وهو المس باليد **قوله** نقل الغزالي عن الشافعي
الى آخره حاصل هذا النقل ليعلمنا ان الشافعي حمل المس على الحقيقة
ومجازه لان الجمع بينهما جائز عنده على اصله **قوله** فان قلت وارد على قوله
الشبهة ما يشبه الثابت بشبهة ظاهرا **قوله** كما ان الدعوى الكاذب الى قوله
باشارة اعترض بان القياس على الاشارة ضعيف لظهور الفرق
لانه نوع من الاشارة المسالة مع عدم العلم بانتفائها فيحصل الشبهة
بخلاف ما ذكرتم فان فهمها مشكوك وانتفاؤها معلوم فكيف
يحصل الشبهة واجيب بان هذا الفرق غير قادح في تحقيق الشبهة لانا
انما الحقناها بالاشارة من حيث ان المعتبر فيها الصورة في ثبوت الامان
لا بارادة المشير والمتكلم ومعاني المعنى سواء واما اشتراط عدم العلم
في احدهما دون الآخر فبناء على امر آخر وهو ان شبهة الدليل لا يتوقف
توقفها على عدم العلم وشبهة الاسم من هذا القبيل فاما شبهة الاشتباه
فيتوقف تحققها على عدم العلم والاشارة من هذا القبيل **قوله** لو كان
يتناول الاسم ظاهرا غير شبهة حين كان **قوله** ولا منافاة في ثبوت وصفين
لشخص باعتبار وصفين فيه نظر والاولى ان يقول باعتبارين مختلفين
قوله قلت توضيح الجواب ان اثبات الامان بظاهر الاسم اثبات له بدليل

بان يحمل احدهما بالجماع والاخرى على المس باليد ١٢

لهم
الجمع بين الحقيقة والمجاز عند ... ٥

ضعيف

ضعيف فيعمل به لو لم يمنع منه معارض كما في جانب الابناء فان ابن الابن
تبع للابن من كل وجه اما لو وجد معارض فلا كما في جانب الآباء فان جهة كونهم
اصولا خالقية مانعة للامان وجهة كونهم اتباعا في الاسم مثبتة له فيسقط
العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه **قوله** وهذا حكم على الاصول
بالتبعية فينبغي ان يثبت الامان لام هوهنا ايضا لشبهة الاسم تبعا بل اولى
لانه فيه حقن الدم **قوله** قلت هذا الدخول ليس بالتبعية قال بعض مشايخنا
انما دخل ابو المكاتب في كتابة ابنه بقوله عليه السلام من ملك ذا رحم
محرم منه عتق عليه رواه اصحاب السنن الاربعة عن سمرة ووافقه الطحاوي
على عمر موقوفا واخرجه ابو داود والنسائي عن عمر متصلا اثباتا للحكم بقدر
الامكان لتحقق العلة مع وجود المانع من التنجيز لا بقياس الاب على الابن
في اثبات الحكم له بطريق التبعية لكون الحكم ثابتا للاصل بطريق التبعية
للفرع منه قال وان لم يكن هنا تبعية في نظامه والاسم يثبت له الحكم
لصورة الامان وجود صورة تبعية الاصل للفرع في حكم ثبت له بعقد
حسن السؤال به والجواب عنه **قوله** ويلزم ان يكون الاب مملوكا فان قلت
لا نسلم انه لا يملك لان المكاتب قبض ما بقي عليه درهم والمملوك
لا يملك وان ملك قلت معناه قبض رقبته لابيه حتى لا يملك السيد
ما في يده والا هو في يده فيملكه يدا **قوله** ولكن التامل ان يقول مناقشة
في جواب المص توضيحها لو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان للاجداد
والجدات كما ذكرت لكانت مانعة في اثبات الحرمة ايضا وهذا على تقدير
ثبوت الحرمة بطريق التبعية ولما كان للمجيب ان يقول لا نسلم ان الحرمة
تثبت بطريق التبعية بل بطريق الاصالة قال وكل جواب كلم اي للحقيقة
فيها اي في ثبوت حرمة الاجداد والجدات فهو جوابنا فيه اي في ثبوت الامان
فان قالوا دخولهم في الامان بطريق الاصالة قلنا دخولهم فيها بطريق الاصالة
ايضا وان قالوا دخولهم فيها بطريق التبعية قلنا دخولهم فيه بطريق
التبعية ايضا من غير فرق واجيب عن هذا الاشكال بان الام هي الاصل
لغة والفرع هو البنت لذلك يقال مكة ام القرى فيتناولها النص بعبارته
حقيقة لا باعتبار ان اللفظ حقيقة في الامهات والبنات ومجاز
في الجدة والحافدة انتهى وذلك لان نقول اثبات الامان ممكن بهذا الطريق
ايضا فلا فرق فالاولى ان يقال ان حرمتهما ثبتت بالاجماع لا بهذا النص

ولا اجماع في ثبوت الامان فافترقا واجيب ايضا بان حمل الاب على خلاف
الاصل بطريق المجاز فلا يصار عليه عند وجود القرينة كما في الاية وقد انتفت
القرينة ههنا قوله وهو ان وضع القدم حقيقة في الخ اي قال بعض الشراح ه
والماشي وكانه تفريع ما علم ضمنا لان الدخول حافيا يستلزم المشي
وليس المراد بالمشي اعم من ان يكون منتعلا او لا لانه قال مجاز في المنتعل
والراكب قوله يحنث الحالف كيف ما دخل اي سواء دخل حافيا او منتعلا
او ماشيا او راكبا وسواء كانت الدار مملوكة او مستاجرة او عارية قوله
فان قلت الدخول غير معتبر الخ هذا السؤال لا يرد على ما قال الشارح
لانه لم يقل حقيقة في الدخول حافيا وانما هو حق الدخول الوارد على من صرح
بذلك كما اورده بعض المحققين على بعض الشارحين حيث قال وذلك
اللهم الا ان يقال كلام الشارحين حيث قال وذلك اللهم الا ان يقال
كلام الشارح يحمل في التقدير الى ذلك لو صرح به لكان ادخل وكان ينبغي
ان يذكر هذا السؤال توطية وتمهيدا عند قوله باعتبار عموم المجاز وهو الدخول
بان يقال لان معناه الحقيقي مهجور عرفا حتى لو اضطجع ووضع قدميه في الدار
بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع قدميه في الدار
ثم يذكر السؤال مع جوابه فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول
ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا فالجواب
انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة
اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول
لم يحنث قوله او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه
يفهم منه انه لو دخلها منتعلا يحنث لكون وضع القدم حقيقة في الماشي مطلقا
حافيا او منتعلا فظاهر ما تقدم من قوله مجاز في المنتعل وما ذكرناه في جواب
عما في المبسوط والمحيط يفيد ان لا منافاة لان المراد بما تقدم الحقيقة
اللغوية وهنا العرفية قوله باعتبار عموم المجاز اي صار اللفظ مجازا عن معنى
عام لا باعتبار الجمع بينهما وهو الدخول والسكنى وهذا معنى عموم المجاز
وهو استعمال اللفظ في معنى مجازي عام بحيث يكون المعنى الحقيقي من افراده
كما هنا قوله وترك العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف ذكر في الخانية والظهيرية
دخل دارا مملوكة لفلان وهو لا يسكنها لقيام دليل السكنى التقدير وهو لا كذلك
وذكر شمس الائمة انه ان كانت مسكونة لغيره لا يحنث بدخولها لانقطاع النسبة

بفعل غيره ويمكن التوفيق بان يحمل ما في الخانية والظهيرية على غير المسكونة
وما ذكره شمس الائمة على المسكونة بالغير نظرا الى التعليلين قوله دار فلان الخ
حاصله ان السائل لم يستفهم جواب ظاهر على هذه الرواية اجاب بانه بواقف المجاز
اعم من ذلك وهو ان يكون قوله دار فلان عبارة عما تضاف اليه بالسكنى
من الدور مطلقا فيدخل في عموم الدار المضافة اليه بالملك والسكنى سواء
كانت مسكونة او لا قوله فان قلت الخ السؤال قوي وارد اورده بعض
بعض الشارحين بعينه ولقائل ان يقول ولم يجب عنه ولو قال السكنى
اعم من ان يكون حقيقة او تقديرية دلالة بان يكون مالك الدار متمكنا من
سكناه فيها لكان اولى ولم يرد السؤال فتامله وجواب الشارح ليس بتام
اذ حاصله منع كون الاضافة المطلقة حقيقة في الملك وهو خلاف ما تقدم
قوله هذا اشارة الى سؤال الخ عبارة الشارح في هذا المقام ناقصة يحتاج
الى تتمة بل هذا المحل ليس كما ينبغي وكان المناسب ان يقول بعد قوله
اشارة الى السؤال وهو انه اذا قال عبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم
فلان ليلا او نهارا عتق وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة في النهار
مجاز في الليل فاشارة الخ في التبيين ان النهار للبياض خاصة وهو
من طلوع الشمس الى غروبها والليل في السواد خاصة وهو ضد النهار
واليوم من طلوع الفجر الى طلوع الشمس ليس من الليل واللغة النهار والا فهو
اليوم قوله لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا دار اللفظ بين
ان يكون من باب الحقيقة والمجاز وان يكون مشتركا كان من باب الحقيقة
اولى لمفاسد الاشتراك ومصالح المجاز لان المجاز في الكلام اكثر فيحمل على
الاغلب ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان اللفظ اذا خلا عن قرينة فالحقيقة
متعينة فان لم يخل عنها فالذي تدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك
فانه يؤدي الى الاخلال في الكلام لعدم افهام المراد لانه لا يتعين احد معنييه
عند التجرد ولان المجاز يحتاج الى قرينة واحدة والاشتراك الى قرينتين
وكلما قلت القرائن كان اولى الاصل اذ بطلان الاصل عدم القرائن ه
قوله وعلى كلا التقديرين يعني تقدير ان يكون مشتركا وان يكون من باب الحقيقة
والمجاز قوله فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي وهو ان اليوم
اذا علق بفعل هو مما يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة والامر
باليد والصوم فانه يصح ان يقال لبست يوما وركبت يوما وساكنته شهرا

بيان النهار

توضيح عموم المجاز

مسئلة

وامرك بيدك اليوم يراد به بياض النهار وان تعلق بفعل لا يمتد كالخروج
والدخول والقدوم والطلاق والتزويج اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بمدة
اذ لا يقال دخلت او خرجت او قدمت يوما يراد به مطلق الوقت اعتبارا
للمناسب وذلك لان اليوم لما كان حقيقة في النهار امتنع العدول عنه
الا عند تعذره وذلك فيما اذا تعلق بفعل غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف
الزمان بغير في دون ذكرها يقتضي ان يكون الظرف معيارا له غير زائد عليه
مثل صمت الشهر فانه يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا
امتد الفعل امتد الظرف فيكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو
ما امتد من طلوع الشمس الى غروبها واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان
الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب
ان يكون مجازا عن جزء من الزمان غير ممتد عرفا وهو الآن وسواء كان من ليل
او نهار كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي من الزحف حرام
مطلقا ليلا كان او نهارا وعلاقته البعضية لان مطلق الآن جزء من الآن الذي
هو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم فقد عبر باليوم عنه اذا عرفت
هذا فاليوم في مسئلتنا تعلق بفعل لا يمتد وهو التزويج فصار عبارة عن مطلق
الوقت والوقت يعم الليل والنهار فيتوقف الوصل لعموم الوقت لا للجمع
بين الحقيقة والمجاز قوله وفيه تسامح لان هذا يشعر باحتياج الحقيقة
الى القرينة ويمكن ان يقال ذكر القرينة مقابلة المجاز فرق بين قرينة المجاز
وبين قرينة الحقيقة فان تلك صارفة عن الحقيقة معينة للمجاز وهذه
ليست كذلك بل ذكرت للمقابلة تنبيها على ان الحقيقة قد تحتاج الى
المشترك فيه لتبيين المراد كما في المشترك والمهجورة على انا لا نسلم
ان ما ذكر يستحق قرينة لا سيما في ان هذا انما هو عند الخلو عن الموانع
فتأمله قوله فان قلت قد اعتبر بعض المشايخ الخ حاصله انه قد وقع في
الجامع الصغير والهداية بل في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو
المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان
التزوج او التكلم مما لا يمتد والجمهور اعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى
المضاف اليه اصلا في التوفيق والجواب انه قد استوى الحال فيما ذكر بين
المظروف والمضاف اليه من عدم الامتداد واتحاد الجواب فيحمل
على التسامح نظرا الى حصول المقصود لا تفاهم على ان المعتبر هو المظروف

مطلب نقل متعدد
الفرق بين صمت شهرا وصمت في الشهر

لاالمضاف

لا المضاف اليه فيما اذا اختلفا نحو امرك بيدك يوم يقدم زيد حتى لا يكون لها
الامر لو قدم ليلا فان قلت ان التسوية والكلام فيما يقبل ضرب المدة نحو
كلمته يوما فلا يكون غير ممتد كالتزوج قلت امتداد الفعل حقيقة لا يتصور
لان العرض لا يبقى زمانين بل ينقضي كما يوجد الا انه يجعل باقيا ممتدا بتجدد
امثاله كما في اللبس والركوب والضرب والجلوس والكلام الثاني ليس مثل
الاول فلا يمكن القول بتجدد امثاله فلا يعتبر ممتدا نعم اولى لقائل ان يقول
لو قال انت طالق يوم لا اطلقك فانها لا تطلق ما لم يمض يوم لم يطلقها فيه
ولو كان المنظور اليه المظروف لطلقت حين سكت قوله حتى لو قدم ليلا
لا يكون لها امر بيدها وانما دخل الليل فيما اذا قال امرك بيدك اليوم وغدا لانه
بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم الليلة بخلاف ما لو قال لها امرك
بيدك اليوم وبعد غد لان اليوم المنفرد لا يستتبع الليل قوله كان اليوم
ظرفا للمتعلق به فهو ظرف للمضاف اليه لان الظرف اذا اضيف الى فعل لا بد
ان يكون ذلك الفعل مظروفا لا محالة للمضاف ويكون المضاف ظرفا لا محالة لوقوع
الفعل فيه قوله قلنا ظرفيته للعامل اي المراد بالعامل هو المظروف فانه عامل
في الظرف اذ التقدير ثبت يوم قدوم فلان او فوضت اليك امرك
في يوم قدوم زيد فاعتبار المؤثر اولى من اعتبار المؤثر الذي هو المضاف
اليه قوله فكان اعتبار العامل اولى عند اختلافهما في الامتداد وعدمه قال
الفاضل السمرقندي فيه نظر بل باعتبار المضاف اليه اولى لان المضاف اليه
مخصص ومعرف له دون العامل واعتبار المخصص اولى في التخصيص
من اعتبار غير المخصص قال في شرحه الكبير اختلفت عباراتهم فيما اذا
اعتبر الامتداد وعدمه فمنهم من اعتبره في المضاف اليه ومنهم من يعتبره
في الجواب لانه هو العامل فيه فكان يجب والاولى ان يعتبر الممتد منهما
وعليه مسائلهم انتهى قوله واعلم ان الحكم المذكور المراد بالحكم الضابط
وهو ان اليوم لو اقترن بفعل ممتد يراد به بياض النهار واذا قرن بفعل
غير ممتد يراد به مطلق الوقت لكن هذا عند الخلو عن القرائن اما اذا كان
ثمة قرينة عمل بها ويكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو اركبوا
يوم يأتيكم العدو واحسن الظن بالله تعالى يوم يأتيك الموت وغير ممتد
مع كون اليوم لبياض النهار كانت طالق يوم يصوم الناس انت حر يوم
ينكشف الشمس فان امكن حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم بحكم

وفيه نظر لانه يلزم تخلف الظروف عن مظروفه لا يطلق في الوقت الذي جعل ظرفا له

فی عمره بدلیل العقل و فی الثانی علی مطلق الوقت و یحصل التقیید بالیوم من
الاضافة الا یری انه لو نوی فی قوله امرک بیدک یوم یقدم فلان مطلق الوقت
و فی قوله انت طالق یوم یقدم فلان النهار صدق قضاء و دیانة
لوجود القرینة **قوله** یحتمل ان یکون غیر منون للعلمیة والعدل الخ وقع
فی عبارة فخر الاسلام رجب بغیر تنوین و هو الاوضح لانه اذا لم یصرف
الی الذی یتعقب الیمین فیظهر اثر وجوب القضاء والکفارة بفوته
بلا صوم فاما اذا کان منونا فالواجب فیه صوم رجب من عمره غیر معین
فلا یظهر اثر وجوب القضاء والکفارة الا فی الوصیة لان الفوات فیه
لا یتحقق الا بالموت ثم المعتبر فی عدم انصراف العدل والعلمیة هکذا
وجد مکتوبا علی حاشیة شرح الجامع الکبیر لفخر الاسلام بخط الشیخ العلامة
استاذ الائمة حافظ الدین قدس الله روحه وقیل یجوز ان یکون عدم
انصرافه العلمیة والتانیث باعتبار المدة کما یمنع فی اعلام الاماکن باعتبار
الارض والبقعة ورد بانه علی هذا الوجه لا تفاوت بین المعرف والمنکر
فی الحکم اذ لا دلالة فیه علی ارادة رجب هذه السنة وعلی الوجه الاول یظهر
التفاوت فی الحکم اذ العدل دلیل ارادة رجب هذه السنة واعتبر محمد
والمشایخ رح التفاوت فی الحکم بینهما فعرفنا ان المعتبر فی عدم انصرافه
العدل مع العلمیة دون التانیث **قوله** وهو اذا قال انسان لله علی
صوم رجب ونوی النذر والیمین الخ المسئلة علی ستة اوجه لان القائل
اما ان لا ینوی شیئا او ینوی النذر مع نفی الیمین او بدونه او ینوی
الیمین مع نفی النذر او بدونه او ینوی النذر والیمین جمیعا فالثلثة
الاول نذر بالاتفاق والرابع یمین بالاتفاق والخامس یمین عند ابی
یوسف والسادس نذر عنده فقط وعندهما کلاهما نذر و یمین معا
وهما معنیان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء
عند الفوت وموجب الآخر المحافظة علی البر والکفارة عند الفوت
لان احدهما مدلول صیغة اللفظ والآخر لازم معناه او جزؤه ودلالة
اللفظ علی لازم معناه او جزؤه ودلالة اللفظ علی لازم معناه لکن
بطریق المجاز ما لم یستعمل فی اللازم مع قرینة مانعة عن ارادة الموضوع
له لان الحقیقة ایضا تدل علی جزء المعنی ولازمه بطریق التضمن والالتزام
ولا یصیر بذلک مجازا فافهم الجزء واللازم قد یکون من حیث انه نفس المراد

فاللفظ مجاز وقد یکون من حیث انه جزء المراد ولازمه فاللفظ حقیقة
لا یجوز فیها والیمین لازم للصیغة فلا جمع وبهذا التحقیق یسهل علیک
مسافة الطریق هذا وللقائل ان یقول بقی ثلثة اوجه احدها ان ینوی
نفیهما معا ثانیها عدم نیة النذر مع نفی الیمین ثالثها عدم نیة الیمین
مع نفی النذر فلا وجه لحصر الاقسام فی الستة وما حکم هذه الاقسام
المذکورة **قوله** لکن فی الاستدلال بالآیة علی تحریم المباح یمین نظر الخ
ویمکن الجواب عن هذا النظر بان الاستدلال بالآیة علی ان تحریم المباح
یمین انما هو بنص الآیة المذکورة حیث سمی فیها تحریم المباح یمینا وهذا
کاف فی المدعی واما حکایة النبی علیه السلام فانما هی سبب لنزول
الآیة والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب **قوله** وللقائل ان یقول
لا نسلم ان تحریم المباح ان کان موجبه الخ للعبارة الصحیحة لا نسلم ان تحریم
المباح موجب لانه ان کان موجبه یلزم الخ وهذا اعتراض وجواب ذکرهما
بعض الشارحین وعبارته لو کان هذا موجبه یکون یمینا وان لم ینو ولو لم یکن
موجبه یکون جمعا بین الحقیقة والمجاز والجواب عنه لا نسلم انه لو کان
موجبه یلزم ان یکون یمینا وان لم ینو وانما یکون کذلک لو کان کل تحریم
المباح یمینا وهو ممنوع والمعنی فیه الخ ما ذکره الشارح فلفظ السؤال
والجواب وجعلها اشکالا کما تری وهذا لیس بمناسب **قوله** والمعنی فیه
الخ کانه جعله جوابا عن سؤال **قوله** واذا نوی یمینا فی مسئلة الکتاب
قوله یعنی التحریم الثابت به ای بالنذر **قوله** لوجود شرطه وهو القصد
اذ بالنیة قصد **قوله** او یقال جواب آخر عن الاشکال **قوله** فلا یعتبر
ما لم ینو بخلاف مسئلة الشراء فان الملک علة للعتق نوی او لم ینو
قوله وهو کشراء القریب یملک بصیغة تحریر لو جوبه حاصله انه یجوز
کون الصیغة سبب الحکم ویکون موجبها مستلزما لحکم آخر من غیر
ارادة ذلک الحکم من الصیغة کالهبة بشرط العوض هبة بصیغته
بیع بموجبه وکالاقالة فسخ فی حق العاقدین بصیغتها بیع جدید فی حق
ثالث بموجبها **قوله** اذ یستحیل ان یکون مثبت الملک مزیلا وهو
علة لکون التحریر بالموجب لا بالصیغة **قوله** فکان الشراء اعتاقا بواسطة
حکمه ای وهو الملک **قوله** لو کان الیمین ثابتا بموجبه لما توقف علی النیة
اذ موجب الشیء لا یتوقف علی النیة وانما یتوقف علیها محتمله **قوله**

ولقائل ان يقول الخ اجيب عنه بان الجمع مندفع لانه اذا نوى اليمين فقد اراد ان
يثبت المهجور من موجب هذا الكلام لان تحريم المباح وان تحقق في ضمن هذا الكلام
لكن سلب عنه معنى اليمين عادة فاذا اراد ثبوته يثبت ضمنا لموجب الكلام
لا بالصيغة قصدا كالنهي عن الشئ يثبت في ضمن الامر به لا بالصيغة
قصدا واذا كان كذلك لم يجتمع الحقيقة والمجاز في الصيغة انتهى قيل فيه نظر
لان النية انما تؤثر في محتمل اللفظ لا في موجبه واعترف كونه موجبا ثانيا
ثبوته في ضمن الموجب لانه يلزم ان لا يكون موجبا بل يكون موجب الموجب
والاولى ان يقال التنظير من حيث كون الصيغة سببا للحكم والموجب
مستلزما للحكم الخ فيقطع النظر عن الارادة والارادة بعدم عموم ولشبه
وتوقف اليمين على الارادة لا يقتضي استعمال اللفظ في غير موضوعه حتى
يكون مجازا اى تقدم لان اليمين صارت كالحقيقة المهجورة فلا جمع على ان
اليمين لازم للوجود ودلالة اللفظ على لازمه حقيقة **قوله** والثاني الخ وحاصل
فعلى هذا الجواب لو قال نذرت ان اصوم رجب ونوى النذر واليمين
لا يكون نذرا لعدم اللفظ بصحة نية اليمين فيه وعلى الاول يكون نذرا ويمينا
لعدم التعويل فيه على وجود ما يفيده من الالفاظ **قوله** والقائل ان يقول
الخ بان النذر انما فهم من قوله لله على واللام فيه لبيان من يثبت له الوجوب
وهو حقيقة فيه فلو جعل بمعنى باء القسم لكان مجازا فيلزم استعماله في
الحقيقة والمجاز معا وهو عين الجمع بينهما ويمكن الجواب بان النذر وان
انفهم من المجموع لا يستلزم ان يكون من المجموع من حيث انه مجموع لجواز
ان يكون البعض لازما منه وكذلك صيغة النذر مستغنية عن شان من
له الوجوب اذ هو لا يكون الا لله تعالى **قوله** والثالث اى الجواب
الثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم الخ وحاصل المنع
ان صيغة النذر حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع قال في التلويح
وفيه نظر لما سبق من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي
والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط
بعدم ارادة الموضوع له سواء سميت الصيغة مجازا ام لا فاذا اريد المعنى الحقيقي
للصيغة ولازمه التابع كان جمعا بين الحقيقة والمجاز وفيه شئ لان ارادة
الجمع المتنازع فيه قد تحقق في هذه الصورة وبقي عدم كونها اللفظ مجازا الا ان
النظر غير وارد لانه صرح فيه بان فهم المعنى المجازي ليس من حيث انه مراد

بل من حيث

مطلب في الجمع بين الحقيقة والمجاز

يكون

١٢١

بل من حيث انه لازم للمراد والمتنازع فيه كونه مرادا وان اراد المعنى
توضيح لنفي كون اللفظ مجازا وهو ليس بمتنازع فيه فالامر سهل لظهور
المقصود ويحتمل قول المص لا يكون مجازا على معنى لا يكون استعمالا في المعنى المجازي
قوله والقائل ان يقول هذا الجواب يعني جواب التسليم المذكور بعد قوله
ولئن سلمنا الا الجواب كله **قوله** لانه ثابت بنفس الصيغة اى من غير تاثير للارادة
فكانه لم يرد الا المعنى المجازي **قوله** انه لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي اى لانه يثبت
باللفظ فلا عبرة بارادته قال صدر الشريعة في توضيحه وحقيقة الجواب
اى بعين اصل الاشكال انا لا نسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاءات
يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء
اراد او لم يرد والمجازي ان اراد وقال بعض المحققين والجواب الصحيح ان التحريم
يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف عليه
لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد فاذا نوى اليمين في يكون التحريم الثابت
به يمينا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لا بطريق المجاز فتامل واما صاحب
العناية فسلك في الجواب مسلكا آخر وهو انه لا تنافي بين الجهتين اى جهة النذر
وجهة اليمين لانهما يقتضيان الوجوب لعينه وهو وفاء المنذور واليمين لغيره
وهو صيانة اسم الله تعالى عن الهتك فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا
بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض فصار كما لو حلف ليصلين
ظهر هذا اليوم فلم يصل يلزمه القضاء انتهى فكانه يشير الى جواز الجمع بينهما بسببين
مختلفين وقد صرح بهذا في باب الحلف بالعتق فيما اذا قال كل مملوك املكه
حر بعد موتي وعنده مملوك ثم اشترى آخر عتقا بموته عنده خلافا لابي يوسف
الى ان قال لا يقال انكم جمعتم بين الحال والاستقبال لانا نقول لكن بسببين
مختلفين ايجاب عتق ووصية وانما لا يجوز ذلك بسبب واحد **قوله** والاقرب
ان يقال الخ هذا الكلام حسن اخذه من بعض الشراح وهو ما قدمناه من التحقيق
فيه كفاية مع التوفيق **قوله** وطريق الاستعارة اعلم ان الاستعارة ترادف
المجاز في اصطلاح الفقهاء واخص منه في اصطلاح اهل البيان اذ هي عندهم نقل الاسم
عن اصله الى غيره لمشابهة بينهما على وجه المبالغة وليست المشابهة علاقة لكل
مجاز واعلم انه لا بد في استعمال المجاز من اتصال بين المعنيين الحقيقي والمجازي
اى انه لم يكن بينهما اتصال لكان لكن لم يعتبره المستعمل وكان ذلك ابتداء وضع
آخر من المستعمل ولكان ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا والا في اطلاق كل لفظ

الا ان النذر يقتضي الوجوب

مطلب الاستعارة ترادف المجاز في اصطلاح الفقهاء

على كل معنى وهو باطل ويعبر عنه تارة بالعلاقة وتارة بالمناسبة وهل العلاقة
شرط في المجاز او شطر منه مذهبان وهل يكتفي وجودها او لابد من اعتبار العرب
لها مذهبان ايضا وخلافهما في احاد الانواع لا في جزئيات النوع الواحد ∴
فالقائل بالاشتراط يقول لابد ان تضع العرب نوع التجوز لكل الى الجزء او السبب
الى المسبب والمحل الى الحال ولا يشترط النقل عنهم في افرادها وقد بيناها
قريبا عند قوله والمجاز موضوع بالنوع وقد حصروا العلاقة بحكم الاستقراء في خمسة
وعشرين نوعا اعلم ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين المصححين
بصحيح المجازية من الجانبين كالعلة والمعلول وبعضها من جانب واحد ∴
كالسبب والمسبب ولابد للمجاز ايضا من قرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي
سواء جعلت شرطا للصحة كما هو رأي الاصوليين او شطرا منه كما هو
رأي البيانيين وهي اما عقلية او حقيقية او عادية او شرعية والعادة يشتمل
العرف العام والخاص **قوله** اراد بالمعنى الخاص وهذا الذي جوز الاستعارة
بكل معنى يؤدي الى ذهاب حسن الكلام وطراوته في اسلوب الفصيح الماهر
بفنون الكلام وطرق استجلاب الاستعارات البديعة والتشبيهات اللطيفة
الغريبة مع العارض في ذلك كان جواز القياس بكل وصف يفضي الى ارتفاع
فضل المجتهد المستخرج لدقائق المعاني على غيره كان القياس لابد فيه من وصف
جامع خاص كذلك المجاز لابد فيه من معنى خاص مشهور في المستعار منه ولكن [illegible]
لا لم يختص المجاز في الاتصال المعنوي بل جاز بالاتصال الصوري ايضا كما في تسمية
المطر سماء فان السماء اسم لكل ما علاك والسحاب عال والمطر نازل من السحاب
فبينهما اتصال صورة وكذا غيره من الاقسام وانه تشترط فيه جهة خاصة فلم لا يجوز
ان يكون في الاتصال المعنوي كذلك وما ذكره من القياس على القياس ايضا
في المعنوي لا يتعدى الى الصوري ويمكن ان يجاب بانا لا نسلم انتفاء اختصاص
الجهة في الصوري ايضا فان استعارة السماء غير جائزة الى الارض مع انه
يشتركان في الوجود والحدوث والجسمية وغيرها ولو لم تختص الجهة لجازت
قوله وفي الشرعيات الاتصال الخ لما ذكر المص ان الاتصال بين الشيئين
المجوز لاطلاق اسم احدهما على الاخر مع تعدده وكثرته يرجع الى الاتصال صورة
او معنى اشار الى ان هذا الاتصال كما يكون في المحسوسات يكون في المشروعات
وذلك لان المعتبر في المجاز وجود علاقة المسوغة بالنوع لا في كل فرد من افراده على
الصحيح فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع او الاشتباه

بيان علاقة المجاز
للعلاقة خمسة وعشرون نوعا

مطلب مهم

بين السبب

بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في المعنى لان معنى السبب الافضاء
وكونه طريقا الى المسبب وذا لا يوجد للسبب ومعنى العلة ايجاب الحكم
واثباته وذا لا يوجد في المعلول ولكن بين ذات العلة وذات المعلول
مجاورة صورية لوجود المعلول مع العلة او عقيبها وكذا حال السبب
مع المسبب فكان هذا الاتصال مع اتصال السحاب بالمطر في المحسوسات
لكن الاسباب والمسببات من قبيل الاعراض فلا يتصور فيها
المجاورة لانا نقول لها حكم الاعيان شرعا بدليل ارتباط كلام المتعاقدين
بالاخر في المجلس وجواز ورود الفسخ عليها وغيرهما من الاحكام **قوله**
والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع اي الاتصال المعتبر عن علاقة
المشابهة في المعنى الذي لاجله شرع التصرف المشروع لا في انه كيف
شرع وحاصله ان ينظر في التعريف المشروع لاي معنى شرع فان توقف
عليه معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع اخر جاز ان يستعار احدهما للاخر
كالهبة والصدقة فان كلا منهما تمليك بغير عوض فيجوز استعارة احدهما
للاخر حتى قلنا فيمن وهب لفقير شيئا انه ليس له الرجوع ولا يمنع الشيوع فيما
اذا وهب لفقيرين وقلنا فيما اذا تصدق على الغني له الرجوع ويمنع الشيوع
من الصحة فيما اذا تصدق على غنيين وكذلك الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة
لصدق حقيقة الحوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة للمشابهة في المعنى اذ كل منهما
عقد توثق فيجوز استعارة احدهما للاخر **قوله** وانه يوجب الاستعارة من الطرفين
فيجوز استعارة الشراء للملك وبالعكس وهذا لان معنى الاستعارة الاتصال
وهو باعتبار الافتقار والاستغناء عدم الانفكاك بين العلة والحكم متحقق
من الجانبين وان اختلف الجهة لان العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الغرض
والشرعية فانها لم تشرع الا له والحكم مفتقر الى علة من حيث الثبوت
لانه لا يثبت بدون علته وشان هذا التلازم المتحقق من الجانبين صحة التجوز فيهما
فيجوز ذكر الحكم وارادة العلة وبالعكس والقائل ان يقول يجب في الاستعارة
ان يكون وجه الشبه في المستعار منه اقوى كالاسد في الشجاعة وينبغي ان
لا يجري الاستعارة الا من طرف واحد لامتناع كل من الطرفين اقوى من الاخر
في وجه الشبه ويفوت المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ويمكن
الجواب عنه ان يقال قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة القمر
لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة في اطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر

وجعله هو كون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض
اقسام التشبيه على ما قرر في علم البيان **قوله** فان قلت هذا تقسيم
الشيء الى نفسه والى غيره اقول هذا السؤال لا يرد على المص حتى يحتاج
الى الجواب عنه وانما يرد على بعضهم حيث قال الاتصال في الالفاظ الشرعية
نوعان احدهما الاتصال في المعنى المشروع والثاني اتصال السبب بالمسبب
وهو نوعان احدهما اتصال العلة بالحكم والثاني اتصال المسبب بالسبب
فاعترض عليه بما ذكر اما عبارة المص فلا يرد عليها ذلك لانه ذكر السببية
والتعليل وقسمها الى نوعين فاتصال الحكم بالعلة راجع الى التعليل و
واتصال المسبب بالسبب راجع الى السببية فليس في ذلك تقسيم الشيء
الى نفسه بل هذا في الحقيقة ليس من التقسيم في شيء وانما هو تفصيل بعد اجمال
على طريق اللف والنشر المشوش ويمكن ان يوجه كلام المص بوجه يتاتى عليه التقسيم
بجعل التعليل عطف تفسير للسببية ويرد السؤال وكان الشارح لاحظ هذا
فتامل **قوله** وبيانه اي بيان كون الاولى استعارة العلة للحكم والثاني استعارة
الحكم للعلة **قوله** قيد به اي بالشراء الصحيح لانه اذا كان فاسدا لا يعتق
وان اشتراه وحله لان شرط الحنث وهو الشراء في الفاسد وجد قبل القبض ولا
ملك له فيه قبله فينحل اليمين بدون الجزاء لعدم المحل ولهذا لو اعتقه قبل القبض
لا ينفذ عتقه فان كان في يده بغصب واشتراه شراء فاسدا يعتق العبد لان
يده يد ضمان فتنوب عن قبض الشراء فيصير متملكا بمجرد الشراء فيعتق
لوجود الشرط في محل بخلاف ما اذا كان في يده وديعة او امانة او عارية
لان الامانة لا تنوب عن قبض الشراء والاصل في ذلك انه متى تجانس
القبضان ناب احدهما عن الآخر لان التجانس دليل التشابه والتشابه
ينوب احدهما عن الآخر ومتى لم يتجانسا ناب الاعلى عن الادنى دون العكس
لان في الاعلى مثل الادنى وزيادة فان كان الشيء وديعة في يد شخص او عارية
فوهبه منه لا يحتاج الى تجديد قبض لان كلا القبضين ليس قبض ضمان فكانا
متجانسين والنائب عنه في هذه الصورة يحتاج الى قبض آخر لان قبض الامانة
ضعيف فلا ينوب عن قبض الضمان ومعنى تجديد القبض انه ينتهي الى موضع فيه
العين ويمضي عليه وقت ليمكن فيه من قبضها ولو كانت في يده بغصب او بيع فاسد
فوهبه له لم يحتج الى تجديده لانه في يده بقبض مضمون والقبض المضمون اعلى من الذي
ليس بمضمون ولو باعه منه في هذه الصورة لا يحتاج الى قبض آخر لان كلا القبضين

قبض ضمان فكانا متجانسين **قوله** وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل
في ملكه استحسانا والقياس ان يعتق النصف الثاني كما في الشراء لان الشرط
ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد وجد وجه الاستحسان وهو الفرق بين
الصورتين ان الملك عرفا انما يطلق على المجتمع فان الرجل يقول ما ملكت
الف دينار ويريد اذا لم يجتمع في ملكه ذلك وان ملك في عمره الوفا ووجه
التعريف والمطلق يتقيد بالعرف خصوصا في الايمان والاعرف في الشراء فبقي على
القياس والحاصل ان كونه مملوكا له يتوقف على اجتماع الكل في ملكه وكونه
مشتريا له لا يتوقف على اجتماع الكل في ملكه بل على شرائه الكل ولو بعضه بالتفريق
وكذا ان تقول المطلق ينصرف الى الكامل اتفاقا والكامل هو المجتمع الاجزاء فلا
فرق بين الملك والشراء لان اللفظ يكون ظاهرا في الكوامل الاشتراء كالملك
والجواب ان الملك ينصرف الى الكامل في الماهية لا في الصفات لعدم تعرضه
للصفة والاجتماع والافتراق في الاوصاف فلا يكون اللفظ دالا عليه اصلا
الا انه لم يتقيد بالاجتماع في الملك للعرف كما ذكرنا **قوله** حكي ان ابا بكر الاسكاف
انه كان خادمه يقال له اسحق فاذا اراد ان يفهم اصحاب هذه المسئلة يدعوه ويقول له
ذلك وتسمى هذه المسئلة اسحاقية لهذا المعنى **قوله** وفي الصورة الثانية
يصدق قضاء وديانة اقول كان ينبغي للمص رح ان يقول وقضاء في الثانية
لان ظاهر العبارة نفي التصديق فيهما قضاء وليس كذلك **قوله** لكن القاضي
لا يلتفت الى نيته فيما فيه تخفيف عليه وهو الصورة الاولى لتهمة الرجوع عن
الاقرار بالعتق بل يحكم بموجب كلامه وذلك لان الفتوى انما هي بحسب الاعتقاد
والنية والقضاء بحسب الظاهر وقولهم الشرع يحكم بالظاهر اعني في الاحكام لا في
الفتوى **قوله** هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه يعني الحكم في الصورتين فيما اذا كان
الحلف على عبد منكر بان قال ان ملكت او اشتريت عبدا اما اذا اعقد يمينه
على عبد معين فيهما يعتق النصف فيهما اعلم انه ينبغي ان يكون قوله يعتق
النصف في هذه المسائل عند ابي حنيفة واما عندهما فينبغي ان يعتق
الكل ثم يجب السعاية في النصف او الضمان للاختلاف المعروف في تجزي الاعتاق
وعدمه **قوله** كمن حلف لا يدخل هذه الدار يعتبر فيها صفة العمران فلو دخل
فيها بعد خرابها يحنث وفي غير المعينة يعتبر فيها الصفة فلا يحنث بدخولها
بعد ما خربت وصارت صحراء **قوله** فان قلت الخ هذا الاشكال اورده
بعض الشراح بصيغة وللقائل ان يقول ولم يجب عنه انما جواب الشارح

فانه لا يعتد الا ان يكون ملكا في الوقت
ما لا الثمن عند الكل ان او غيره
الا اذا اجتمع في ملكه
ه

دخل على المص ه

بيان معنى الديانة
وذلك كما لو استفتى احد عن تقسيم
ان يقال على الفقه ربما احد بعينه
والواسع النافعين ذلك انه بعض
عليه الادب ... الفقيه
على الانتفاع
ه

فى اصلها انا لا نسلم انه يجب فى المجاز باعتبار العلية ان يكون المعنى الحقيقى
علة للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر
واراد الملك فملك بجهة الارث او وصية يعتق وعلى ما ذكره المص لا يعتق
قوله الا ترى انهم استعاروا الاثم فى قوله شربت الاثم حتى ضل عقلى
اى الخمر والاثم غير مختص بالخمر بل اعم لحصوله بارتكاب كل ما نهى عنه وحينئذ
يقال الاثم الذى يعقب شرب الخمر معلول له لحصوله معه فيكون مختصا به
لا محالة فلم يصح التنظير قوله الثانى اى النوع الثانى من الاتصال
الصورى كان الانسب ان يقول اى النوع الثانى اتصال السببية والتعليل
قوله اتصال السبب بالمسبب وفى بعض النسخ اتصال المسبب بالسبب
والاول اصح لان المقصود بيان استعارة السبب للمسبب دون العكس
قوله المراد ههنا السبب الذى ليس بعلة اى السبب المحض عندهم ان
لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التى تخللت بينه وبين الحكم المراد
ههنا من السبب ان لا يكون علة موضوعة للحكم لا ان لا يكون العلة مضافة
اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط ههنا وحاصل الفرق بين السبب والعلة
ان ما يفضى الى الشئ ان كان افضاؤه والتاثير علة والا سمى سببا
محضا ثم السبب قد يطلق على العلة كما يطلق على غيرها يقال البيع سبب
الملك والنكاح سبب الحل قوله كملك الرقبة الانسب ان يقول
كالبيع بالنسبة الى ملك المتعة فانه يضاف اليه ملك الرقبة الذى هو علة
لملك المتعة دون ملك المتعة الذى هو حكم من احكام الرقبة لجواز ان
يوجد ملك الرقبة ولا يوجد ملك المتعة كما فى العبد والاخت من الرضاع
قوله كاتصال زوال ملك المتعة فى هذا الاتصال السبب المحض بالسبب
وبيانه ان زوال ملك الرقبة قد يفضى الى زوال ملك المتعة كما فى تحرير
الامة المنكوحة او بيعها او هبتها لكن زوال ملك المتعة وهو ملك البضع
لا يلزم من زوال ملك الرقبة كما فى تحرير الامة المجوسية والعبيد والبهائم
فيكون زوال ملك الرقبة سببا محضا لزوال ملك المتعة لا علة موضوعة له
قوله ولو قال المص كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولى لان
المراد بيان اتصال السبب بالمسبب ههنا كقوله انت حر ونحوه ولا زوال
ملك الرقبة فان ذلك علة للحكم الذى هو زوال ملك المتعة قال فى المغنى
كاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ العتق انتهى وانما قال الاسكان لتصحيح

فيه دخل

التوفيق بين السبب والعلة

فيه دخل

لان المثال الذى ذكره المص ... [illegible] ... ملك الرقبة مضاف الى الفاظ العتق

العبارة

العبارة بتقدير مضاف محذوف كما ذكره وهو الفاظ زوال ملك الرقبة قوله
وكاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة يعنى يقدر هذا
المضاف فى جانب الثبوت كما يقدر فى جانب الزوال وهذا لان ملك
الرقبة سبب لملك المتعة فى محل قابل له فان من ملك رقبة امة ملك
بضعها اذا لم يكن ثمه مانع من رضاع وغيره وزوال ملك الرقبة سبب لزوال
ملك المتعة فان من اعتق امته يزول ملك المتعة بزوال ملك الرقبة حتى
لم يحل له الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح لكونه مفضيا اليه قوله واستشكل
شارح المغنى الخ اقول الاشكال قوى واجاب صاحب التحقيق بان المعتبر
فى باب الاستعارة نفس السببية لا السببية فى محل الاستعارة على وفق
وجود ما ذكر فى الاتصال وعدمه سواء واجاب بعض مشايخنا المحققين
بان ازالة ملك الرقبة مستلزمة لازالة ملك المتعة وهى حقيقة واحدة
نوعية لا يختلف فلتا باختلاف ملك النكاح وملك اليمين وان اختلفت
بالحال العارض وهو كونه مقصودا فى النكاح لا فى ملك اليمين كما ان احكام
ملك المتعة الثابت بالنكاح من ثبوت الظهار والايلاء وغيرهما وان خالفت
احكام ملك المتعة الثابت بملك اليمين من عدم ثبوت ذلك من حيث الحال
العارض فانها من حيث الحقيقة فهذه المغايرة لا تمنع جواز الاستعارة انتهى
قوله حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع لان الاعتاق لازالة
ملك الرقبة وهى مستعقبة لزوال ملك المتعة فيكون سببا له لكونه مفضيا
اليه وليس بعلة موضوعة له لتخلل الواسطة وهى زوال ملك الرقبة
قوله وانما يحتاج الى النية لان المحل الذى اضيف اليه الاعتاق وهو الحرة
غير متعين لمعناه المجازى وهو الطلاق لا لقابل لمعناه الحقيقى وهو
التخلص عن الرذائل بخلاف لفظ التمليك عند استعارته للنكاح حيث
لا يفتقر الى النية لان المحل الذى اضيف اليه وهو الحرة لا يحتمل غير المجاز
اذ الحرة لا تقبل حقيقة التمليك فيكون المجاز وهو النكاح متعينا بالقرينة
قوله اما لغة فلان كلا منهما للتخلية والارسال يقال طلقت البعير
اى ارسلته وخليته وكذا العتاق موضوع لذلك يقال اعتقت الطير
اى ارسلته قوله كقوله تعالى انى ارانى اعصر خمرا اى عنبا هذه الآية عند
اهل البيان من قبيل المجاز المرسل لا الاستعارة قال بعض شراح الاصول
لا نسلم الاستعارة فى الآية بل المراد فيها الحقيقة لان اهل اللغة قالوا

صاحب المغنى

مطلب ... فى بيان قوله تعالى انى ارانى اعصر خمرا

الخ بلغة اهل عمان اسم للعنب وحكى اصمعى عن المعتمر بن سليمان انه قال لقيت
اعرابيا معه عنب فقلت له ما معك قال خمر قال ابن عرفة قوله انى اعصر خمرا
اى استخرجه خمرا فعلى هذا يكون استعارة السبب للمسبب لان العصر سبب
الاستخراج بالماء الذى يكون خمرا وح لا يكون الآية من قبيل اختصاص السبب
بالمسبب قيل ومن امثلته قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا اى مطرا اذ هو
سبب للرزق وقولهم امطرت السماء نباتا اى مطرا اذ هو سبب للنبات
قوله فالحاصل ان استعارة الملزوم للازم الخ المراد بالملزوم هو السبب
وباللازم هو المسبب وانما اطلق عليهما ذلك لان مبنى المجاز على الانتقال
من الملزوم الى اللازم والمراد ان يكون المعنى الموضوع بحيث ينتقل منه الذهن
الى المعنى المجازى فى الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك لان التصور
اذ البصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل الامر
بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة واى اصل من المراد
باللزوم هنا تلاصق واتصال بسبب من احدهما الى الآخر فى الجملة وهذا
متحقق فى كل امرين بينهما علاقة واتصال قوله واما استعارة اللازم
للملزوم فانما تجوز اذا كان مساويا والدفع لما يقال ينبغى جواز استعارة
المسبب للسبب لانه اذا كان بينهما ملازمة بالمعنى المذكور فيجوز استعارة
اللازم للملزوم كما جاز عكسه وتقرير الدفع ان المراد بقولهم ذكر اللازم وارادة
الملزوم جائز فى اللازم المساوى والمسبب ليس كذلك الا اذا اختص
وذلك ان تقول الاستعارة من جانب المفتقر اولى لان المفتقر ملزوم
للمفتقر اليه واتصال الملزوم باللازم اشد من العكس قوله وفيه نظر الخ
الجواب عن هذا النظر ان للعلة من القوة والاتصال بالمعلول ما ليس
للسبب مع مسببه فلم يؤثر عدمها فى صحة الانتقال الذى هو شرط الاستعارة
على ما تقرر قوله والوطى غير مختص بالعقد لوجوده بملك اليمين او شراء او بهبة
اوارث السؤال اورده على التنظير بالوطى اذ المجاز لا يستلزم الوقوع فقال
السائل ذلك واقع فى القرآن قوله واذا كانت الحقيقة متعذرة الخ قال
بعض المشايخ المتعذر ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يتعلق به
حكم اذا صار فردا من افراد المجاز قوله هذا مثال للمتعذرة يعنى حلف
على عدم الاكل من النخلة اذ اكل حقيقة النخلة وهى الخشب والورق متعذر
فيقع بيمينه على ما يخرج منها وهو الثمار وجمارها ودبسها ورطبها وتمرها

مطلب لام

ولو اكل

او وكيل المدعى الخ

كغصب الكرم يقع بيمينه على اكل عنبه م

عموم مجاز

ولو اكل من نبيذ اتخذ منها لم يحنث لانه حدث فيه صنعة ولو اكل من خل الطلاء
انه لا يحنث وذكر ابو الليث انه يحنث كذا فى جامع الكبير ولو اضاف يمينه الى الشجر
الذى يمكن اكل عينه قوله وان لم يكن لها ثمر الخ اى كالخلاف والضبط قوله
ولو تكلف واكل من عين النخلة اى من ورقها وخشبها لا يحنث فى الصحيح
هذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيئا يقع على ما نوى ان كان اللفظ
محتملا لذلك كذا نقل الامام شمس الائمة الكردرى وكذا اذا حلف لا ياكل من
هذا الدقيق يقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة مهجورة واختلفوا فيما اذا اكل
عين الدقيق فقيل يحنث لان الحقيقة لما وجدت كان اعتبارها اولى وقيل
لا يحنث وهو الاشبه بالفقه والاصح فى الاعتبار لان الحقيقة لما هجرت لم تكن
مرادة من الكلام فلم يتعلق بها الحكم لان المجاز لما صار مرادا لتعذر الحقيقة لم يجز
اعتبارها لامتناع الجمع قوله لان حقيقته وهو وضع القدم حافيا ممكن
لكن هجر استعماله فيها عادة اذ لو اضطجع ووضع القدمين فى الدار بحيث
يكون باقى جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم فى الدار تحمل على مجازه
وهو الدخول مطلقا فيحنث بالدخول حافيا وراكبا متنعلا ولا يحنث بمجرد
وضع القدم من غير دخول فيكون الحنث بالدخول حافيا لا من جهة كونه حقيقة
بل من جهة ان ذلك صار فردا من افراد المجاز وهو معنى عموم المجاز فان قلت قد صرح
فى المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة قلت كان المراد
انه صار حقيقة عرفية وهو غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية التى هى وضع القدم
مطلقا قوله والمهجور شرعا منصوب اما على الظرفية ان قدر بالشرع
او على التمييز ان قدر بالشارع او بالشرع ايضا قوله كالمهجور عادة منصوب
ايضا اما على التمييز او على الظرفية اى من جهة العادة او فى العادة قوله
حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا التوكيل بالخصومة هو
ان يقول المدعى او المدعى عليه لرجل وكلتك بالخصومة اى المنازعة قوله
مجازا بطريق اسم خاص على العام يعنى علاقة هذا المجاز اما اطلاق اسم الخاص
وهو الخصومة على العام وهو الجواب لان الجواب يعمهما من الاقرار نعم والانكار
لا والخصومة جواب بالانكار او اطلاق اسم المسبب على السبب لان الخصومة مسبب
الجواب او اطلاق اسم الجزء على الكل لان الانكار الذى تضمنته الخصومة
بعض الجواب فيكون الخصومة بمعنى الانكار بعض البعض بمعنى اطلاق المقيد
على المطلق قوله فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة لينخاصم المدعى فاقر الوكيل

عند القاضي بان موكلي اخذ الالف جاز وان اقر في غير مجلس القاضي لم يجز استحسانا عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف الا انه لم يجز الوكالة عن جانب القياس ولا يجوز اقراره في الوجهين وهو قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي رح لانه وكل بالخصومة وهي المنازعة والاقرار مسالمة وهي ضد الخصومة التي امر بها والامر بالشيء لا يتضمن الامر بضده قلنا لا نسلم انه مامور بالخصومة اذ لا يجوز ان يامر المسلم بالحرام فلما ثبت ان الخصومة مهجورة شرعا صير الى المجاز وهو الجواب المتناول للاقرار والانكار واما قول ابي يوسف الآخر هو القول بصحة اقراره مطلقا سواء كان في مجلس القاضي او غيره فلان الموكل اقامه مقام نفسه فيصح منه ما يصح من موكله في صحة الاقرار مطلقا قلنا جواب الخصومة انما يكون بمجلس القاضي لترتبه على خصومة الآخر معه فيكون من مجاز المقابلة كتسمية جزاء السيئة سيئة وان كان في نفسه حسنة **قوله** ولا تقتل الصبي الكافر قصاصا وقد قتل مسلما تخصيص الصبي الكافر بذلك مع ان حكم الصبي خطأ مطلقا ولا تقتل به لدفع وهم ان الكفر قد ازال المرحمة فينبغي ان تقتل وتقرير الدفع ان الصبا مطلقا مظنة المرحمة ولذا لا تقتل الصبي الكافر لان المرحمة لا يسلبها وصف الكفر **قوله** ولا يلزم جواز سبيه جواب سؤال تقريره قد قلتم ان الصبا مطلقا مظنة المرحمة مع انكم تقولون بجواز سبيه واسترقاقه ولا مرحمة في ذلك لان الرقية تنافي المرحمة وتقرير الجواب ظاهر **قوله** وان لزم المجاز لاجل واحد منها الزام الثلثة يعني الزام المجاز وهو الاكل على الذات لاجل الاحتراز عن واحد منها اي من الثلثة وهو ترك الترحم وترك التوقير وترك المواصلة اذ يستلزم هذه الالزامات الثلاثة كلها فيكون الحقيقة اولى من هذا المجاز لان الحمل على الحقيقة يلزم منه امر واحد وعلى المجاز يلزم الثلثة **قوله** وما ثبت قيدا ليس بمعتبر وثبت الا في ضمن الضمنيات لا تعلق **قوله** واعلم انه يصلح داعيا الى اليمين بان كان المحلوف يتقيد به ايضا لان الوصف حينئذ يصير متعلقا باليمين لان الموصوف المحلوف عليه ولو ترك اعتبار متعلق اليمين كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث ولان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة فلا يتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكل بعد ما صار كبشا يحنث لان الوصف اما للتقييد او للتعريف ولا يصلح للتقييد هنا لانه لا يصلح

واعيا الى اليمين فان من امتنع عن لحم الحمل لضرر يلحقه كان امتناعه عن اكل لحم الكبش ولا التعريف لحصوله بتعريف اقوى منه وهي الاشارة لانها فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا اكل لحم هذا الحيوان **قوله** كان الواجب ان يتقيد اليمين فيما نحن بوصف الصبا الخ بخلاف قوله لا اكلم صبيا حيث يتقيد اليمين بصفة الصبا ولو كان يلزم الهجران الحرام المهجور الشرعي لان هناك صارت الصفة معرفة للذات وبدون تلك الصفة لا يبقى الذات المحلوف عليه والعلم بتغير الصفة ولم يتقيد اليمين بها وليس الكلام بمجاز يلغو الكلام اصلا وفي ذلك ابطال اهليته واهدار ادميته والحاقه بالبهائم ولا يجوز ذلك فصارت اليمين معتبرة بتلك الصفة وان كانت واما لان اليمين على الحرام ينعقد ايضا كما في قوله والله لا اصلي اليوم فلانا او لا يكلم اباه او لا يصلي فان يمينه ينعقد ويحنث والله الموفق **قوله** واذا كانت الحقيقة مستعملة اعلم ان الحقيقة اذا كانت غير مستعملة فالمجاز اولى بالاتفاق اذا كانت مستعملة والمجاز غير مستعمل او كان في الاستعمال سواء او يكون الحقيقة اكثر استعمالا فالعبرة للحقيقة بالاتفاق ايضا وان كان المجاز اغلب استعمالا فهي مسئلة الكتاب فعند ابي حنيفة العبرة للحقيقة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط كالمهجور بمقابلة المستعمل فيتركه به بالضرورة قلنا غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض للقائل ان يقول ما قاله هو التحقيق لان المجاز المتعارف حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة العرفية مجاز كما عرفت في محله والحمل على الحقيقة اولى والجواب انا لا نسلم ان الحقيقة اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية عندكونها مستعملة بل ذلك انما هو عند هجرها كما صرح به فخر الاسلام وغيره وكلامنا في الحقيقة المستعملة ولئن سلمنا فالعرفية بالنسبة الى اللغوية مجاز ايضا فلم يكن الحمل على احدهما اولى من الحمل على الآخر الا بالترجيح ثم نقول الحمل على الحقيقة اولى لاصالتها وبقاء استعمالها في موضعها الاصلي فظهر بهذا ان قول ابي حنيفة اقرب الى التحقيق والله اعلم **قوله** لكن ذكر لفظ مستعملة الخ جواب سؤال بان يقال قوله مستعملة لا طائل تحته لان الاستعمال داخل في ماهية الحقيقة اذ هي الكلمة المستعملة فيما وضعت

مطلب مجاز متعارف

لمكانه قال واذا كانت اللفظة المستعملة مستعملة والجواب ان المراد من كونها مستعملة ان لا يكون مهجورة فتقديره واذا كانت الحقيقة غير مهجورة لكن ذكر لفظ مستعملة للمشاكلة التقديرية لقربها دون تلك المقابلة الصورية

قوله والمجاز متعارف اختلفوا في تفسير التعارف قال مشايخ بلخ المراد به التعامل وقال مشايخ العراق المراد به التفاهم قال مشايخ ما وراء النهر ما قال العراقيون قول ابي حنيفة وما قال مشايخ بلخ قولهما بدليل ما لو حلف لا يأكل لحما فاكل لحم الادمي او الخنزير يحنث عنده لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما وعندهما لا يحنث لانهما لا يؤكلان عادة ثم اعلم ان المجاز المتعارف اولى عندهما مطلقا سواء كان هاشما متعينا والا لا حقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا عم الحقيقة

قوله ولقائل ان يقول ينبغي على اصله ان يجوز الصلوة بما دون الآية وذلك لان قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن حقيقة المستعملة ما يتناول اسم القرآن فمقتضاه الجواز بدون الآية وبه جزم القدوري فقال الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله ان ما يتناوله اسم القرآن يجوز به الصلوة والمذكور في الهداية وغيرها ان ادنى ما يجوز من القرآن في الصلوة عند ابي حنيفة آية لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن الآية فمقتضاه الجواز بدون الآية الا انه خارج منه اذ المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية ولا يخرم بكونه قارئا عرفا بخلاف الآية اذ ليست في معناه فطلق ان يبني الخلاف على الخلاف في عده قارئا قيام الوصف في عده قارئا بالآية القصيرة وقالا لا يعد وهو يمنع نعم ذلك بيناه على رواية ما يتناوله اسم القرآن

قوله واصلهما منقوض بالذا حلف لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة آية قصيرة اجماعا يمكن الجواب عنه بانه انما يحنث بذلك احتياطا ولذا قال في الاسرار ما قالاه احتياط فانه قوله لم يلد ثم نظر لا يتعارف قرآنا وهو قرآن حقيقة فمن حيث الحقيقة حرم على الحائض والجنب ومن حيث العرف لم تجز صلوته احتياطا فيهما فتأمل

قوله والكرع من الفرات الكرع هو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا دخل فيه بكارعه بالخوض فيه ليشرب واصل ذلك في الدابة لانها تشرب الماء بكارعها ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب الماء بفيه خاض او لم يخض

قوله لا ناي قوله لا اكل من هذه الحنطة او لا اشرب من الفرات

وهذا بناء على ان الخلفية عندهما في التكلم وعندهما في الحكم اعترض بانه لا حاجة لي بهذا على قولهما في ثبوت الخلف وذلك لان فائدة المجاز لعمومه بدليل مستقل على رأيه سواء كانت الخلفية في اللفظ المستعمل او في اثبات الحكم فاي مدخل للخلفية فيه ولا على قول ابي حنيفة لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء كان في اللفظ او في الحكم يكون الحقيقة اولى في الحاجة الى التخصيص الخلفية باللفظ واجيب بان كون عموم المجاز دليل مستقل في الترجيح بدون اعتبار الخلفية في الحكم ممنوع لانه لو ثبت ان الخلفية في التكلم كما قال الامام لم يجز ترجيح المجاز لعموم حكمه وكان الخلفية اولى لا خلاف لان ترك الاصل بالخلف لا يجوز مع القدرة على الاصل واذا كانت الخلفية باعتبار الحكم امكن ترجيح المجاز لان حكمه لما كان اعم بحيث يشمل حكم الحقيقة لا يلزم منه العمل ترك الاصل وهو حكم الحقيقة بل يصير الاصل والخلف معمولا بهما او بان كان حاجته الى التخصيص الخلفية بالتكلم عنده ايضا ليمكن الترجيح باصالة الكلام بالحقيقة وعدم استلزام المجاز هذا الاصل فلو كانت الحقيقة باعتبار الحكم عنده اوجب ترجيح المجاز ايضا كما قالا

قوله يعني هذا ابني مجاز الخ عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية يعني ان الاثبات للبنوة المجازية المستفادة من اللفظ قد صار خلفا عن نفسه في اثبات البنوة الحقيقية التي ليست مقصودة منه

قوله لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق الخ لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل وان شرط المصير الى الخلف انعدام الاصل بخلاف البدل وان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ وانما الخلاف في جهة الخلفية

قوله فعلى كلا المذهبين اي مذهب ابي حنيفة ومذهبهما الاصل هذا ابني الاولى ان يقال الاصل والخلف هذا ابني لان الاصل هذا ابني والخلف هذا الخ لا يقال كيف يكون هذا ابني خلفا عن هذا ابني اذ يستحيل كون الشيء خلفا عن نفسه لانا نقول هذا الكلام في محل الحقيقة غيره في محل المجاز فيتغايران بسبب اختلاف المحل فان قوله هذا ابني في محل المجاز خلف عن قوله هذا ابني في محل الحقيقة

قوله ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا الخ فالحاصل ان يكون للاصل والخلف احد معنيين مجموعهما الاول كل واحد منهما ان المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين وكان ان يقول فالخلاف ان يكون في الاصل ايضا اي

بيان الخلف

في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ولا يقتصر على جهة الخلفية ولا يقال معنى
الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما
الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا ابني والخلف
هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم
على التفسير الاول ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم
والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع
في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه او في التكلم به وما ذكروه من ان حكم هذا
خلف عن حكم ذلك اخذ بالحاصل وايضاح للمقصود فعلى التفسير الثاني
يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده صيغة ابنية فلما هو الاصل عندهما بخلاف
التفسير الاول فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلاف على التفسيرين
قوله قال منصور القاغاني هكذا وقع في نسخ هذا الشرح بالعين ولم
يسبق علم والمعروف القاآني بالهمزة قوله هذا غير صحيح يعني تفسير
بعض الشراح الحقيقة بما ذكر قال صاحب التحقيق هذا التفسير غير صحيح لان
المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقة التي نقلت عن محلها الى محل المجاز اما
عن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز فلا ولو كان لفظ هذا ابني خلفا عن لفظ
هذا حر لما تعلق الخلاف في قوله هذا ابني لاكبر سنا منه لان حكم الاصل وهو الحرية
الثابتة بقوله هذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل متصور كما في الاصغر سنا منه
فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم الاصل
والامر بخلافه بل المراد بالخلفية في الحكم والتكلم ما قلنا وهذا الكلام غير مقيد
في نفسه لايجاب الحكم اصلا قوله ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر
سنا منه هذا ابني الخ ولو قال السيد هذا القول لعبده الذي يولد مثله لمثله
وهو معروف النسب من غيره كان قوله ذلك خلفا في اثبات العتق
عن قوله هذا ابني لابنه الحقيقي في اثبات البنوة والعتق عندهما وفي
نفس التكلم في محل المجاز من التكلم به في محل الحقيقة عند ابي حنيفة رح
ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم فلو كان يولد مثله لمثله وهو مجهول
النسب يثبت نسبه من سيده بلا خلاف قوله ذكر الملزوم واراد اللازم
المراد بالملزوم البنوة وباللازم العتق وذهب بعضهم الى انه من اطلاق
السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وما ذكره الشارح
اظهر لان العتق في الاكبر سنا لا يكن ثبوت البنوة فلا يكون سببا فيهما

قاآني ٥
بالهمزة واما بالغين فلقب
قال الفاضل الشهير بچلبي
زاده هو بالغين المعجمة في موضوعات
العلوم ٥

قوله ولقائل ان يقول ينتقض هذا الاصل اي الاصل السابق المتفق وهو
تصور الاصل لثبوت الخلف على قول ابي يوسف ومحمد وهو اشتراط كون الاصل
في نحوه صحيحا موجبا للحكم لتحقق المجاز عند تعذر العمل به قوله بمسئلة الكوز
وهي ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه او كان ماء وصب
منه قبل مضي ما وقت به من الزمان ان كانت اليمين موقتة فانه قال فيها
بانعقاد اليمين لوجوب الحلف وهو الكفارة مع استحالة الاصل وهو البر والجواب
ان هذا مبني على اصل آخر في باب اليمين مختلف فيه بين ابي يوسف والامامين
وهو اشتراط التصور في انعقاد اليمين وبقائها وعدم ذلك فعنده لا يشترط
بل محلها عنده خبر في المستقبل سواء كان قادرا او لم يكن كاليمين على مس السماء
وتحويل الحجر ذهبا وعندهما خبر فيه رجاء الصدق ولان محل الشيء ما يكون
قابلا لحكمه وحكم اليمين البر وهو لا يتحقق فيما ليس فيه رجاء الصدق فلا ينعقد
اصلا كيمين الغموس فلا يستشكل المسائل اصل على اصل آخر لان اختلاف المبنيات
اثر في اختلاف الاحكام قوله في اصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى
المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط وعنده
لا يشترط والحق ما ذهب اليه ابو حنيفة رح لان اشتراط امكان الحقيقي للمصير
الى المجاز خلاف العربية فان ذلك بطريق الاستدلال من مسئلة هذا ابني لاكبر
سنا منه وفيه مناقشة لانه يحتمل انهما انما لم يصرحا بالحرية فيه لكونه غير
ظاهر في التشبيه بان قال هذا كابني لا يثبت الحرية فكذا ههنا واما في الاصغر
سنا فان الحمل فيه صحيح وان كان معروف النسب من الغير لان الولد قد يخلق
من شخص وان اشتهر نسبه من غيره فلم يحتج الى التشبيه فتامل قوله
وهو بناء ما سبق وهو ان الحقيقة المستعملة اولى عنده وعندهما المجاز المتعارف
اولى لان الخلفية لما كانت في التكلم عنده لا تثبت المزاحمة بين الاصل والخلف
لان التكلم بالحقيقة عند امكان العمل به راجح على التكلم بالمجاز لاصالته وخلفية
الآخر فصارت الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت
في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقة تحت عمومه
من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى لكونه اكثر فائدة لان هذا انما يصلح دليلا لهما
على الارق اذا اثبت العموم في كل مجاز متعارف كما في الصورتين وهو الشرب
من الفرات والاكل من الحنطة المذكورين فاذا لم يثبت ذلك والقسم المجاز المتعارف
الى ما له عموم يتناول حكم الحقيقة والى ما ليس كذلك فلم يتم هذا الدليل لكونه

كقولك زيد اسد ولم يرد بالتشبيه

مطلب
الاولى الحقيقة المستعملة
ام المجاز المشهور
٥

لدخول حكم الحقيقة تحت

لكونه اخص من المدلول بخلاف التعليل الذى ذكره الشارح فانه يشمل
القسمين وايضا زيادة الفائدة فى المجاز لعمومه دليل مستقل على رجحانه
سواء كان له تعلق ببحث الخلفية فى التكلم او فى الحكم فاى مدخل فى الخلفية
فيه وللقائل ان يقول لا نسلم ان بحث الحقيقة المستعملة والمجاز المتعا
رف له تعلق ببحث الخلفية لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء
كان فى اللفظ او المعنى فيما نقل عنه يكون الحقيقة اولى فما الحاجة الى
التخصيص باللفظ فى الحقيقة ومن طرفها المجاز المتعارف حقيقة عرفية
والحقيقة اللغوية بالنسبة الى العرفية مجاز والحمل على الخلفية اولى
بل الخلفية مناف لدعواه لان اثبات المعنى المجازى لما كان خلفا عن
اثبات المعنى الحقيقى فيكون الاصل هو المعنى الحقيقى فيحمل اللفظ عليه اولى
ويمكن ان يجاب بان الخلفية لو لم يعتبر لم يتحقق الخلاف فى الاكثر سلمنا نظر
بالقائل ولا نسلم ان الحقيقة اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية عند كونها
مستعملة بل عند هجرانها كما ذكره فخر الاسلام قوله بعد على قول ابى حنيفة
رح اى اصله المذكور وهو ان الخلفية فى التكلم دون الحكم قوله لعبده هذه
ابنتى وكذا قوله لامته هذا ابنى فانهما لا يعتقان عنده مع صحة اللفظ
وامكان العمل بالمجاز قوله والذكر والانثى جنسان لاختلاف المنافع فلم
يكن المشار اليه وهو العبد من جنس المسمى وهو البنت فيتعلق الحكم
بالمسمى وهو معدوم فيعتبر تصحيح الكلام فى المعدوم ايجابا واقرارا
فلا يمكن جعل البنت مجازا عن الابن بوجه فلغا قوله واما تعذر المعنى
المجازى وهو التحريم بجعل قوله هذه ابنتى مجازا عن الطلاق المحرم فلانه
سنا على اصل ابى حنيفة رح وفى الاصغر سنا على اصل الكل فلانه لا علاقة
بينهما من حيث الصورة والمعنى اما من حيث الصورة فلانها فى الشرع بالسببية
وليس البنتية سببا للطلاق لانها تنافيه وما ينافى الشئ لا ينافى سببا له
واما من حيث المعنى فلعدم اشتراكهما فى معنى خاص مشهور لان قوله هذه ابنتى
لاثبات النسب والطلاق لاثبات التحريم ولا شئ اشتبه كان فيه غير مطلق
التحريم وهو لا يصلح ان يكون علاقة مجوزة الاستعارة للتنافى بين التحريمين
فان قلت سلمنا ان ثبوت النسب فى الاصغر سنا قد تعذر شرعا بالنسبة
الى من اشتهر نسبه منه ولكن لا نسلم انه تعذر بالنسبة الى الغير فلم لا يجوز
ان يظهر اثره وهو الحرمة بالنسبة اليه كما مر فى قوله لعبده الاكبر ولا مثله

مثله

مثله وهو معروف النسب من غيره من ظهور اثره وهو العتق فى حقه قلت
لان الاقرار بالنسب مما يبطل بالرجوع قبل اتصاله بقبول الآخر والتصديق فى
المسئلة المفروضة فيقوم تكذيب الشرع مقام تكذيبه لنفسه بالرجوع قبل
القبول لان تكذيب الشرع لا يكون اقل من تكذيبه لنفسه واذا لم يثبت النسب
بالنسبة لا يثبت الحرمة التى هى من لوازمه لانتفاء الشرائع بانتفاء المشروع ولا يمكن
ابتداء الحرمة وذلك عن وسعه بخلاف مسئلة العبد لان العتق لا يقبل الرجوع
فان قلت ما قلتم وان كان ظاهرا على قولهما فليس بظاهر على قول
ابى حنيفة عنده فى التكلم وهو صحيح ههنا جار على قانون العربية من المبتدأ و
الخبر وان امتنع حكمه لمانع فكان ينبغى ان يجعل مجازا عن التحريم الثابت قلت
بالطلاق لان بينه وبين التحريم الثابت بالبنتية وحدة نوعية وان كانا متنافيين
فى بعض الاحكام وذلك كان لصحة الاستعارة كما قلنا فى ملك الرقبة المستلزم
لملك المتعة مع ان ملك المتعة الحاصل بالبيع غير ملك المتعة الحاصل بالنكاح
لكن لما اتحدا بالنوع استعير اللفظ له وغاية ما ذكرتم من المنافات انه يمنع
الاستعارة على مذهب من شرط تصور حكم الاصل والكلام على مذهب الامام
وهو لم يشترط ذلك فالجواب ان الخلفية وان كانت فى التكلم عنده وهى تعتمد
الصحة من جهة العربية الا انه لا بد للمجازى من العلاقة المصححة له اتفاقا والا
لجرت الاستعارة فى كل كلام صحيح من جهة العربية من غير علاقة ولا يخفى بطلانه
وقد ثبت عدم العلاقة بين قوله هذه ابنتى وبين الطلاق فلا تصح الاستعارة
بينهما فليس بين التحريمين وحدة نوعية بل بينهما المباينة الكلية لما بيناه
بخلاف ملكى المتعة فانهما متحدان حقيقة اذ لا حقيقة لهما غير ملك الوطء
والفرق بينهما بالعوارض قوله فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار بل تأكده
بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او بالرد قوله وانما وضع المسئلة
فى معروفة النسب الخ جواب سؤال تقديره ان يقال اذا كان الحكم فى مجهولة
النسب كالمعروفة فما فائدة التقييد بالمعروفة اجاب بان التقييد لاظهار
تعذر العمل بالحقيقة فيها للاحتراز وعلى قول صاحب المحيط يظهر فائدة التقييد
قوله وذلك ثمة بالاستواء اى دليل الحصر للاستواء والانحصار على خمسة
انما هو على قول ابى حنيفة خاصة اما على قولهما فتترك الحقيقة بمعارضة
المجاز المتعارف ايضا كما مر فى قبيل هذا قوله والحقيقة تترك لما فرغ
من بيان احكام الحقيقة والمجاز شرع فى بيان القرائن الصارفة للحقيقة

قرينة المجاز ٥
لفظ عادة ٥

الى المجاز

قوله بدلالة العادة على ترك ما العادة بتركه مما يستقر في النفوس من الامور
المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة وهي عرفية وشرعية لما العرفية
سواء كانت عامة او خاصة فهي ان يصير اللفظ مستعملا عند الجمهور
في معنى بحيث لا يتبادر الى اذهانهم عند سماعه غير ذلك المعنى ولا
يستعملونه الا فيه لشهرته عندهم وكثرة استعماله فيه بحيث تصير الحقيقة
اللغوية مهجورة لان المقصود من الكلام الافهام فمتى صار اللفظ في العرف
او الشرع بحيث لا يفهم منه الا ذلك المعنى وجب الحمل عليه لصيرورة المجاز
بذلك كالحقيقة العرفية او الشرعية لتبادر الذهن اليه من غير قرينة
وكون الحقيقة اللغوية بالنسبة اليه مجازا لعدم انتقال الذهن اليها
من غير قرينة قوله ثم نقلت الى الاركان المعهودة الخ اعلم انهم اختلفوا
في ان الحقائق الشرعية هل هي بوضع جديد ابتداء او منقولات عن معانيها
اللغوية وكلام المص والشارح انما يتمشى على القول الثاني قوله وبدلالة
اللفظ في نفسه وهو ان يكون اللفظ متناولا للافراد على سبيل الحقيقة
ثم خص البعض لكون بعض الافراد ناقصا وكاملا وهذا القسم على نوعين
احدهما ان يكون اللفظ منبئا عن كمال في مسماه ولفقد بعض افراد ذلك
المسمى نوع قصور فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر
لما ثبت من ان المطلق ينصرف الى الكامل وثانيهما ان يكون اللفظ منبئا
عن القصور في مسماه وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال فعند
الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل لصرف اللفظ الى معناه الوضعي
عند الاطلاق وقد مثل المص للاول بمثالين وللثاني بمثال واحد قوله
لم يحنث باكل لحم السمك منه اذا لم يكن له نية كذا في التقويم فلما لم يحنث باكل
لحم السمك وهو لحم حقيقة ثبت ترك الحقيقة وارادة المجاز وهو ارادة لحم ناشئ
من الدم لدلالة اللفظ على ترك الحقيقة كما سيأتي فان قلت لا نسلم ان
اللحم الناشئ من الدم مجاز فالجواب ان لفظ اللحم يشمل الناشئ من الدم
وغيره فلما اريد الناشئ من الدم هنا صار خاصا بالارادة وارادة الخاص
من العام يكون مجازا لا حقيقة قوله وعند مالك يحنث وهو القياس
لانه لحم حقيقة ولذا لا يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما في قوله تعالى
ومن كل تأكلون منه لحما طريا قوله في الباجات اي الاطعمة قوله والعرف
في اليمين معتبر فيخص بالعموم كما يخص به في الاكل من اشتمل من رأس الحمار

والعصفور

والعصفور اجماعا وان وجد بها مسمى اللحم حقيقة وعلى هذا يكون هذه
المسألة من مسائل القسم الاول لا من هذا القسم والابعد في جعلها في القسمين
باعتبارين لان الاختلاف الاعتباري كاف في تبدل الاوصاف من غير تدافع
لالقاء والتقييد قوله ولحم السمك مخصوص من اللحم لان في لحمه قصورا من جهة
المعنى فلا ينصرف اللفظ اليه وان تناوله الاسم حقيقة عملا بانصراف المطلق
الى الكامل قوله لقائل ان يقول الخ يمكن ان يجاب عنه بانا لا نسلم انه لو كان
مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان مجازا لان الخارج من العام بالتخصيص
ليس بمجاز بل يطلق عليه لفظ العام حقيقة اذ المشترك يطلق على الثاني
مع انه مخصوص من العام وهو قوله تعالى فاقتلوا المشركين بقوله تعالى وان
احد من المشركين استجارك فاجره الخ قوله ويمكن ان يقال هذا جواب
عما يرد على صاحب التنقيح وحاصله انا لا نسلم منع ان يكون له ماخذ يدل
على الشدة لا يشهد باده ودلالة ان لحم كيف تركيبه على تأدية معنى الشدة
والقوة كالحلم واللحم ... والتحم الحرب اذا اربد والتحم الجرح اذا اشتد
وذلك ماخذ به الاشتقاق وان الاستلزام للكثرة في معنى المراد على
ان اعتبار الملزوم اولى من اعتبار اللازم قوله فلو اكل لحم الادمي او لحم
الخنزير يحنث على هذا الطريق اي طريق فخر الاسلام وصاحب الهداية وفي النظر
الى الماخذ الاشتقاق ولا يحنث على الطريق الاول وهو التمسك بالعرف
لان لحمها لا يستعمل استعمال اللحم في الباجات اختار هذا القسم ناشئ قوله
لا يتناول المكاتب الخ لانه اثبت العتق لكل مملوك اضيف اليه بالملك
مطلقا بقوله كل مملوك لي وهذا ضعيف في المكاتب لان المكاتب مملوك
رقبة لا يدا ولذا استقل بالتصرف في كسبه والمولى اجنبي عما في يده
وعن نفسه حتى يلزمه الارش لو جنى عليه ولو اتلف ماله ضمن ولم يجز وطئ
المكاتبة ولو وطئها يلزمه العقر ولم يجز نكاح المكاتب بنت مولاه ...
المولى لانها لم تملكه المكاتب فلم يكن مملوكا من كل الوجوه والنقصان الملكية
فيه لا يتناوله مطلق لفظ المملوك الا بالنية بخلاف المدبر وام الولد لان الملك
فيهما كامل ولذا جاز للمولى وطئ ام الولد والمدبرة ولذا الوطء لا يحل الا بكمال الملك
ثابتا او بينا فيدخلان تحت مطلق الاسم لكن لا يجزئ اعتاقهما عن الكفارة لان
الرق فيهما قاصر لانه ثبت من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ويجوز اعتاق المكاتب
عنها لكمال الرق فيه لقوله عليه السلام المكاتب عبد ما بقي عليه درهم فيدخل

حقيقة

لا يجوز وطي المكاتبة

مطلب الحقائق الشرعية هل هي بوضع جديد ابتداء

نحت مطلق اسم الرجعة الحاصل ان الرف في المدبر وام الولد ناقص والملك
كامل وفي المكاتب بالعكس فيثبت الحكم فيهما على عكس حكم المكاتب لان الحكم
يترتب على العلة وينعكس بانعكاسها هذا وقد تقدم من الشارح عند قوله
لكنها المطلقة ان الملك في المدبر ناقص وليس بنظام **قوله** لان المكاتب كالحر
بلا حاجة الى التشبيه لان للتعبير يطلع عنه ظو قال لانه كالحر لكان احسن فتأمل
قوله اي عكس ما ذكرنا من المثالين وهي ما ترك فيه حقيقة باعتبار الكمال
وهذا هو النوع الثاني **قوله** قلنا المعنى الزائد الخ حاصل الفرق ان هذه الثلثة
لوجود زيادة المعنى فيها قصرت عن الفاكهة لان اسم الفاكهة كامل بدون
ذلك المعنى والزيادة على الكمال نقصان بخلاف الطرار فان السرقة بفعل
الطرار انتهت غايتها لان فعل السرقة في الطرار موجود مع زيادة معنى مؤكد
غير مناف له وهو مسارقة عين النقصان القابل الحفظ فتناهت السرقة
بالطرار نهايتها وتكاملت غايتها فلا يكون في الطرار زيادة على الكمال تجعل
بخلاف المعنى الموجود في الاشياء الثلثة لان ذلك مناف لمعنى الفاكهة من
حيث ان الغذاء مقصود والتفكه امر زائد فيكون الزيادة زيادة على الكمال
وذلك نقصان **قوله** وعندهما يحنث وهو قول الشافعي لان الفاكهة
اسم لما يؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء اكمل ما يكون في ذلك فينصرف
الاسم اليها لان المطلق ينصرف الى الكمال والقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي
ان لا يحنث الا باكل هذه الاشياء دون بقية الافراد لكمالها بالنسبة الى غيرها
وليس كذلك فتأمل **قوله** لان نواها اي هذه الاشياء الثلثة بهذا الحلف
يحنث اتفاقا فمحل الخلاف اذا لم ينو وعندهما يحنث وعنده لا يحنث وذكر
في التحفة والمغني وغيرهما ان هذا الخلاف خلاف عرف وزمان فابو حنيفة
رحمه الله افتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه
فتغير العرف في زمانهما فكانوا يعدونها منها فيكون الحكم دائرا مع العرف
كيف كان فالحكم اتفاقا فينبغي في عرفنا ان يحنث في يمينه بالاتفاق
لانهم يعدونها من الفواكه في زماننا هذا قال بعض الشارح مقتضى التعليل
من الطرفين ان يكون اختلافهم في ذلك اختلاف عرف وزمان لان اثبات
الحكم على الاوصاف الخلقية لا يتبدل بتبدل الزمان لعدم قبولها له الا ان
يقال المعول في باب الايمان على العرف فيستقيم تخريج الخلاف على اختلاف
قوله وبدلالة سياق النظم قال بعض الشارح لو قال المص وبدلالة قرينة

النظم

مطلب بيان خلل الشارح ١٢

من السفتين ١٢

مطلب الزيادة على الكمال نقصان ١٢

بل الكمال ١٢

لا اختلاف حجة وبرهان ١٢

النظم لكان قوله وبدلالة سياق النظم لكان اجل لكونه اشمل لانه كما تترك حقيقة
السياق بدلالة السياق تترك حقيقة السياق بدلالة السباق كما في قوله
تعالى ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا فانه
ترك حقيقة السياق وهو قوله فليكفر بدلالة السباق وهو قوله انا اعتدنا
للظالمين نارا الان ادنى درجات الامر ان يكون مباحا والمباح لا يجعله
الوعيد فلما لحق هنا علمنا ان حقيقته غير مرادة ولذا تركت حقيقة
السياق وهو قوله انا اعتدنا للظالمين نارا بالسباق وهو قوله فليكفر
فان من ارتكب صغيرة يسمى ايضا ظالما وهو غير مراد فاذا ترك فيه حقيقة
عموم الظلم بالسباق **قوله** بقرينة لفظية التحقت به سابقة او متأخرة
ويسمى كل منهما سياق الكلام لان في الغالب يطلق سياق الكلام بالياء
التحتية على القرينة اللفظية اللاحقة والسباق بالموحدة على المتقدمة **قوله**
فيكون الكلام للتوبيخ بازاء اهلاس قبيل ذكر الضد وارادة الضد لا لانه للملازمة
بينهما من حيث المعاقبة على الحك اذا المراد من مثل هذا الامر التوبيخ هكذا
قالوا القائل ان يقول ظاهر قولهم هذا استعارة الحياة للموت
والوجود للعدم والسواد للبياض والنهار لليل الى غير ذلك بالعكس
لوجود مناسبة المعاقبة مع ان هذه المناسبة غير معتبرة عندهم في باب
التجوز فانهم لم يعتبروا الا الاتصال المعنوي او الذاتي في ذلك وهذا
ليس باتصال معنوي اذ لا مشاركة في المعنى بين الضدين وليس
باتصال ذاتي فاذ بين الضدين والاولى ان يقال ان الامر بالشيء اذا وجدت
قرينة دالة على تركه يستلزم الانكار والتوبيخ عادة فيكون على هذا من باب
اطلاق الملزوم على اللازم العادي فتأمل **قوله** الفور ماخوذ الخ وقيل الفور
مصدر من فارت القدر اذا غلت ثم استعير للسرعة ثم للحالة التي لا مهلة
فيها شبهت بهذه اليمين بها لما فيها من سرعة الترك يتحقق بمجرد اقتناب
الامر المخصوص الذي تقيدت به **قوله** والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى
الغداء ثم ذهب الى منزله فتغدى لا يحنث لان حقيقة هذا الكلام العموم
لدلالة الفعل على مصدر منكر واقع في سياق النفي اذ التقدير لا اتغدى
غداء فيقتضي الحنث بكل تغد لكن تركت حقيقته بدلالة حال لانه اخرج
الكلام مخرج الجواب والرد عن الفعل فيتقيد به لانه بني عليه وقد اختص
ابو حنيفة باستنباط هذا النوع من اليمين ولم يسبق به وكانوا يقولون

مطلب الفرق بين السباق والسياق ١٢

فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته ١٢

البحر

قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل كذا ومؤقتة كقوله لا افعل اليوم كذا فزاد ابو حنيفة عليهم قسمًا آخر وهو ما يكون مؤبدًا لفظًا ومؤقتًا معنى واخذ من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصر على فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا قوله وبدلالة محل الكلام بان يكون المحل غير قابل للحقيقة فيدل على ترك الحقيقة وارادة المجاز لان الحكيم لا يستعمل الكلام حقيقة في محل لا يقبله والا لكان كذبًا ان كان خبرًا او لغوًا ان كان طلبًا قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه رواه ابن ماجه وابن حبان والدارقطني والطبراني والبيهقي والحاكم في المستدرك من حديث الاوزاعي وقال النووي في تعليق الطلاق من الروضة حديث حسن وقال البيهقي قال الحاكم هو حديث صحيح غريب تفرد به الوليد عن مالك ولكن فيه كلام لابن ابي حاتم وغيره قوله وللقائل ان يقول لا نسلم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي الخ والجواب ان ذلك انما يستقيم ان لو كان الحكم مقولا عليهما بالتواطي وهو ممنوع لان الجواز والفساد وان كانا امرين تابعين بالاعمال لكن الثواب والعقاب ليس كذلك على المذهب الصحيح ولئن سلمنا انه مشترك معنوي لكن لا نسلم انه يجب عمومه لجواز ان يكون مطلقا فائتا عن اسباب العموم فيراد به فرد من افراده وقد اريد به حكم الآخرة فلا يراد به حكم الدنيا ايضا لئلا يلزم عموم المطلق فافهم قوله رح وعدم عموم المجاز لم يثبت عن الشافعي فهذا السؤال ثان وارد علينا وحاصله قد قلتم ان الشافعي لم يقل بعموم المجاز فلا يستقيم الزامه اياه به قلنا السائل عدم عموم المجاز لا يثبت عنه كما تقدم وانما هو قول اصحابه واذا كان كذلك فيصح الالزام به لان كلا منهما قائل بذلك ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يصلح ان يكون من عدم المجاز لانه انعقد مشغولة قوله ولو سلم عدم عموم المجاز ثابت عن الشافعي فله ان يقول هذا الحديث وحديث انما الاعمال بالنيات من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الاعمال وعموم المحذوف متفق عليه فيصح احتجاج الشافعي علينا بالحديثين على ما ذكر من الاحكام ويمكن ان يجاب عنه بان ما ذكر من عموم المحذوف انما هو على قول بعض مشايخنا كشمس الائمة وفخر الاسلام اما المتقدمون فلا يقولون بعموم المحذوف والمقتضى في انه ليس لكل منهما عموم على انا لا نسلم ان عموم المحذوف يتأتى على قول بعض المشايخ لكون بعض المحذوف فقد وهو الحكم من قبيل المشترك

عدم عموم المجاز لم يثبت عن الشافعي بل هو قول اصحابه

ولا عموم للمشترك قوله لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا ولا تظلمنا وهو ظلم لان الجور والظلم لا ينسب الى الله تعالى وانما ينسب اليه العدل وفيه نظر لجواز ان يكون المراد ترك المؤاخذة في الدنيا او فيهما وهو عين النزاع فالاولى ان يجاب بالمنع اولا وبالمعارضة ثانيا فانه قوله رفع عن امتي وان دل على ما ذكروا بصريحه لكن تقريره يدل على ما ذكرنا وهو انها جائزة في الآخرة فان تقديم الجار والمجرور يقتضي الاختصاص فلو لم تجز المؤاخذة مطلقا لجميع الامم في الآخرة لما قدمه من كان بحر البلاغة رشحة من امواجه لكن المؤاخذة مع جوازها في حكمه بدعاء النبي عليه السلام فانه عليه السلام قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ثم استجيب له في دعائه فنقول الشارح علاوة تقديم قوله الخ علاوة وهو في الحقيقة جواب آخر بطريق المعارضة كما ذكرنا قوله والتحريم المضاف الى الاعيان تابع للنص فخر الاسلام في ابواب هذه المسئلة في بحث ما لم يترك به الحقيقة وان كان تحريم الاعيان حقيقة عندنا نفيا لزعم من زعم انه من قبيل ما يترك به الحقيقة بدلالة محل الكلام وقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها اوجه النسائي والبزار والطبراني والدارقطني من حديث ابن عباس رض وقال قوم من المعتزلة انه مجمل وبعض المشايخ نسب هذا القول الى بعض القدرية قوله ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاستمداد او حاجة اليها من جهة توقف بعض مسائل الفقه عليها واكثر ما يطلق على الجميع حروف تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة على ما في آخذ منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وسميت حروفا لانها توصل معاني الافعال الى الاسماء والمراد من المعاني المعنى التي يعبر عنها بارادة تعبيرها بمتعلقاتها التي ترجع اليها بنوع استلزام فاذا قيل من ابتداء الغاية مثلا لم يكن ابتداء الغاية معنى لمن والا لكانت اسما لا حرفا وانما هو متعلق معناه بمعنى ان معنى من راجع الى ابتداء الغاية بنوع استلزام وبه خرجت حروف المباني التي يتركب منها الكلم فالهمزة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني يتركب منها الكلم قوله وحروف العطف اكثرها وقوعا جواب سؤال بان يقال حروف المعاني لم ابتدأت بحروف العطف دون غيرها اجاب بانه لكثرة وقوعها في الكلام

مطلب التحريم المضاف الى الاعيان

حروف المعاني

مطلب الوقف من حروف المعاني

حروف العطف

الواو ق

جواب سؤال بانه تعالى لم ذكر الاسماء بين الحروف

وقدم الواو لكونها الاصل في العطف ولان غيرها يدل مع دلالته على الاشتراك
على معنى آخر كالمهلة والاضراب والتخيير والاستدراك وغيرها فهي مطلقة وما
عداها مقيد والمطلق مقدم على المقيد قوله ذكر الاسماء بين الحروف
ولم اخرها عنها اجاب بمناسبة حكمها حكم الحروف فاستتبع كل نوع
منها ما ناسب حكمه حكمه من الاسماء تتميما للفائدة قوله وتارة في غير
ذلك اي فيكون مجازا قوله اي مطلق الجمع بين الامرين وثبوتهما
في الحصول نحو قام زيد وقعد عمرو او في الحكم نحو جاء زيد وعمرو او في
ذات نحو علم زيد وقعد عمرو فان قلت قد وقع في بعض كتب النحو انها
للجمع المطلق بدل مطلق الجمع فهل بينهما فرق من حيث المعنى المراد قلت لا
بل هو من قبيل تجوز وحقيقته فما وقع عن بعضهم من الفرق بان مطلق الجمع
يتناول صورة المعية والترتيب على قياس الفرق بين مطلق الماهية
والماهية المطلقة لا يناسب هذا المقام فان قلت كيف نصوا اتصاف الجمع
بالاطلاق مع اشعاره بتقييد ما قلت لاختلاف جهتي التقييد والاطلاق فان
كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه يجتمع مع الآخر في اتصاف ذلك
الحكم مثلا وخال عن اعتبار قيد المعية والترتيب في زمان وقوعه قال
ابن هشام في المغني وقول بعضهم ان معناها الجمع المطلق غير سديد لتقييد الجمع
بقيد الاطلاق وانما هي للجمع لا بقيد قوله من غير تعرض المقارنة ومعيته ولا
الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسبه بعض اصحابنا الى ابي يوسف
ومحمد رح قوله ولا ترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما زعمه بعض
اصحاب الشافعي في مسئلة الوضوء كالشافعي وادعاه بعض اصحابنا على اصل
ابي حنيفة لنا ما نقله ابو علي الفارسي من اجماع اهل البلدين على انها لمطلق الجمع
وكذا ذكره سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه وكفى بمثل هذا النقل حجة
في المباحث اللغوية ولا يلتفت معه الى ما عداه من الادلة فانها مزيفة لا تثبت
بمثلها المطلوب قوله لما صح ان يقال جاءني زيد وعمرو قبله لكونه متناقضا ولما
صح تقابل زيد وعمرو لان التفاعل يقتضي حصول الفعل من الجانبين معا وهو
ينافي الترتيب الذي هو مقتضى الواو واللازم باطل فالملزوم مثله ولكان
قولنا رأيت زيدا وعمروا بعده تكرارا واللازم باطل والثاني خلاف فان قلت
لما لا يجوز ان يكون للترتيب او المقارنة وحيث لا ترتيب ولا مقارنة يكون
مجازا قلت المجاز خلاف الاصل قوله وما ذكره معارض بقوله واسمعه

وبحاب عن ما قال البعض ... ان الرجوع بعضها على بعض ... في شرعهم ... قه

لان الملفوظ الخ

بنفاذ الوقوع عليها بالتكلم ه

ولهذا كان الخ فيستقل لانه يجوز ان يكون ذلك في شرعهم فلا يلزمنا قوله وما ذكره
معارض بما قال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى قوله قلت وما في صدر الشريعة
الى قوله فانما آخذ دليله ولم يتعقبه قال شمس الائمة ما قاله ابو حنيفة اقرب
الى مراعاة حقيقة اللفظ لان اللفظ يصير طلاقا عند وجود الشرط ويلزم
من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكرا فكذا عند وجود الشرط وقوعا
قوله وارد اشكالا على قوله الخ الجواب عنه ان ما ذكرا من عدم الملازمة
في الاول انما هو عند تمام التعاليق في اللفظ لا عند نقصها فيه لتوقف حكم
الناقص على تمامه وتوقف تمامه على وجود ما تم به من الكامل وحكمه لان
حكم الشئ لا يسبق تمامه واذا توقف تمام بعضها على بعض ضرورة ان وقوع
الحكم تابع لوجود اللفظ فاذا لم يكن وجود اللفظ تاما بلفظ قبله توقف
حكمه على حكم اللفظ الذي قبله لتوقف الحكم على وجود ما يدل عليه وانا لم
نقل بان الترتيب صفة الطلاق قبل الوقوع ليلزم تقدم الصفة على
الموصوف وانا نقول انه اذا وقع انما يقع بصفة الترتيب فيكون العبرة
بحال الوقوع كما ذكرتم ولكن يكون هناك ما يوجب الترتيب فتامل
قوله والا وقع الثلث كما ذهب اليه الشافعي في التقويم ومالك واحمد
والليث وربيعة وابن ابي ليلى قوله لان الاول الخ يعني الاول في هذا الكلام
وهو انت طالق كلام تام صدر من اهله مضافا الى محله فلا يتوقف على آخره
لعدم اتصاله بما يوجب توقفه فينزل به الطلاق في المحل القابل قبل التلفظ
بما بعده وترتفع المحلية لعدم العدة فلا يلحقها شئ بعده بخلاف ما لو قال
لها انت طالق ثلاثا لان الكل كلام واحد وبخلاف ما لو الحق بآخر كلامه شرطا
لتوقف اوله اذ ذاك على آخره ولان ابا يوسف ومحمدا اختلفا في وقت وقوع
الطلاق عليها فقال ابو يوسف وقع عليها قبل الفراغ من التكلم بالثاني
الذي هو قوله وطالق وقال محمد وقع عند الفراغ من الثاني لجواز ان يلحق
بآخر كلامه ما يغير اوله من شرط او نحوه وما قاله ابو يوسف اولى فانه لو لم يقع
الطلاق عليها لما سقطت ولايته على الحاق الطلاق بها ثانيا وثالثا ولو وقع
الطلاق الثلاث كما قال ولا امر بخلافه فاذا الا سقوط الولاية لفوات
محل التصرف وهو الزوجية حقيقة وهو ظاهر او تقديرا وهو حال قيام القدرة
وهذا ظاهر ان اراد محمد ان وقوع الاول حقيقة انما يتحقق بعد الفراغ من التكلم
والثاني كما هو الظاهر وان لم يرده واراد ان العلم بوقوع الاول قبل التكلم

بالخلف انما يحصل بعد الفراغ من اللفظ بالثانى فليس بظاهر بكان ينبغى على هذا
ان يقال بعد الفراغ من التكلم بالثالث لان الكلام انما ينتهى باخره فيظهر
عند ذلك ان الاول واقع عند الفراغ منه قبل التكلم بمجموع ما بعده قوله لانا
نقول اخره ليس بمغير بل مقرر الخ لك ان تقول لا نسلم ان اخره ليس بمغير
لانه يثبت الحرمة الغليظة التى لا تحل له الا بزوج اخر بخلاف اوله فكيف هذا
لا يكون مغيرا والجواب ان المغيرات محصورة عندهم كالشرط والاستثناء
ونحوهما وليس ذلك منهم قوله بعقد او عقدين ان قلت قد قيد صاحب
الحواشى يكون نكاح الاختين فى عقد واحد فلم اطلقتموه هنا قلت انا حمله
على ذلك وضع المسئلة فى الجامع الكبير على ما قال فلا وجه له لعدم اختلاف
المقصود بالقصر الواحد والعقدين واما قيده فى الجامع لانه نظم كثيرا من المسائل
التى تختلف الحكم بالعقد والعقدين فى سلك واحد قوله قيدت بقبول
وقبل الاخ الخ انما قيده بقبول فضولى اخر لئلا يكون التصوير على قول
ابى يوسف وحده فانه يجيز ان يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح كان
يقتصر على قوله زوجت فلانة من فلان وظاهر المذهب عدم جوازه لا ان
يتلفظ بطرفى العقد بان قال زوجت فلانة وقبلت له نكاحها فانه ينعقد اتفاقا
ويتوقف على الاجازة لتنزله اذ ذاك منزلة فضوليين قوله لان التوقف
يعتبر بابتداء النكاح فان كان ابتداؤه صحيحا فتوقفه صحيحا وما لا فلا
والامة ليست بمحل لابتداء النكاح على الحرة فكذا لا يكون محلا للتوقف نكاحها
مع توقف نكاح الحرة قوله ولزم العقد من جانب المولى فى الاولى جواب
سؤال بان يقال لم صار العقد لازما من جانب المولى وموقوفا على اجازة
الزوج فقط دون اجازة المولى اجاب بان حق المولى سقط بالاعتاق
لها وصارت حرة فلا يتوقف الاجازة عليه ايضا لسقوط حقه قوله
والقائل ان يقول فى الجواب انا لا نسلم ان عدم الحل يدل على عدم حقيقة
النكاح لان من نكح اخت امته التى لم يطأها حقيقة صح عقده عليها بلا ريب
مع حرمة وطئها عليه الى ان يحرم وطئ الامة عليه بوجه من الوجوه كما ان حل
وطئ من وقف نكاحها متعينا بالاجازة وكذا نكاح الحبلى من زنى على قول
ابى حنيفة ونكاح الموطوءة على شبهة قبل الدخول وبعده الى غير ذلك مما حل
فيه حقيقة العقد وحرم الوطئ الى غاية لا الى غاية كنكاح الغضا كالتى لا تجيز
قبلها عن دبرها على قول من قال به واذا انتفت المجازية ينتفى التكلف

١٤٥

فى الحديث على وجه بالمعنى الذى اخذه القائل فانه لو اخذ النكاح بمعنى العقد
لا يشك عاقل عند انعقاد الايجاب بالقبول فى وجود حقيقة عقد وان تخلف
عنه اللزوم اذ هو صفة من صفات العقد اللازمة فيكون لحقيقته وجود بدونه
بخلاف ما اذا اريد من النكاح فى الحديث ما هو اعم من العقد والوطى فانه
اذ ذاك يتوجه الجمع بين الحقيقة والمجاز او بين معانى المشترك ولا مخلص
الا ما ذكر من كونه فى سياق النفى وليس ذلك مما نحن فيه قوله لقوله عليه السلام
لا تنكح الامة على الحرة وتنكح الحرة على الحرة رواه عبد الرزاق من طريق جابر
ورواه ابن ابى شيبة عن سعيد بن المسيب قوله فاجاز نكاح الامة لم يجز
لان المولى باعتاق احدهما انتقض نكاح الاخرى فلا يلحقه الاجازة وتوقف نكاح
من اعتقها على اجازة الزوج قوله ولو اعتقها بكلام مفصول بان اعتق احدها
وسكت ثم اعتق الاخرى قوله بخلاف ما اذا كان المولى واحدا اى واعتقهما
على التعاقب من غير عطف او به فانه باعتاق الاولى يصير رد النكاح الثانية
لئلا يلزم نكاح الامة على الحرة وبقى نكاح الاولى موقوفا على اجازة الزوج
لازما من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق قوله واجازهما جاز نكاح
المعتقة الاولى فقط هذا معطوف على قوله فاجازهما اجاز جاز فى صورة ما اذا
كان المولى متعددا واعتق على التعاقب يعنى ان اجاز الزوج نكاحهما جاز
نكاح المعتقة الاولى فقط لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل
نكاح الامة لئلا يلزم الجمع بينهما قوله لو اعتقهما المولى بلفظ واحد فى هذه الصورة
فيما اذا كان المولى واحدا فكان الاولى ان يذكرها قبل قوله وان كان اثنين
قوله لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم لزوم الجمع بين الحرة والامة لا حالة العقد
ولا حالة الاجازة وصار النكاح لازما من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق
وموقوفا من جانب الزوج فله ان يجيز قوله وقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى
التقييد بعدم اذن الزوج فالحكم كذلك لحصول المقصود ايضا ولهذا لم يقيد شمس
الائمة بغير اذن المولى ولكن المص تبع فى ذلك فخر الاسلام لانه جعل حكم توقف
النكاح على رضاء الكل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يتم لو كان بدون رضاهما
جميعا ولا وجه للاقتصار على ذكر الزوج بل كان الاولى ان يقول لا حاجة الى عدم
اذنهما معا قوله فبطل نكاح الثانية قبل التكلم بعتقها لزوال محلية توقف نكاحهما
واذا بطل التوقف لم يمكن تداركه بعتقها بعد ذلك لان التوقف لا يعود بعد البطلان
فالترتيب انما جاء من توالى عتقهما التعاقب لفظها المعنى المثبتين ذلك

الواو بهذا وكان المناسب للشارح ان يذكر هذا كله قبل قوله ولقائل ان يقول فتأمل قوله ولو زوج اي فضولي قوله لا ينعقد بحال اي سواء كان باذن الزوج او لا قوله بطل النكاح اي كلاهما لئلا يلزم الجمع بين الاختين نكاحا قوله هذه المسئلة توهم ان الواو للمقارنة فان اتحد الحكم في صورة التوقف للاجازة بحرف الواو ومعيتها تدل على كون الواو للمقارنة والا لاختلف الحكم قوله يعني صدر الكلام وهو قوله الاخت نكاح هذه وضع لاجازة النكاح الموقوف وآخره وهو قوله وهذه سلبها لا يحصل بها من الجمع بين الاختين نكاحا وما كان في آخره الكلام مبطلا لاوله وكان مغيرا للعقود وما كان مغيرا الاوله توقف اوله عليه كما في الشرط والاستثناء ونحوهما من المغيرات فيتعين توقف قوله الاخت نكاح هذه في الاجازة على لحوق قوله وهذه به وصيرا عاملين معا فيقع بذلك مجموع النكاحين لئلا يلزم الجمع بين الاختين فيكون ما ذكرناه في هذا الكلام من الاعتبار بنظر خاص مذكور في المغيرات من الاعتبار لوجود العلة الجامعة وهو كون آخره مغيرا الاول وثبت به المقارنة بالواو قوله وقد يكون الواو للحال لما فرغ من بيان موضوع الواو اجاب عما كان يرد عليه وشرع في بيان ما استعملت فيه مجازا فقال وقد يكون الواو للحال بان تستعار لربط الجملة الحالية بما قبلها مجازا الاستعمالها في غير ما وضعت له في حقيقة العطف اذ لا عطف في الحال بجامع مطلق الجمع لانه متحقق بين الحال وصاحبها كما هو متحقق بين المتعاطفين قوله لم يحسن العطف فينبغي ان لا يكون الواو للعطف لان الممنوع انما هو حسنه لا صحته وح يعتق ولا يجب الالف وذكر العوض لا يصلح قرينة المجاز لانه زائد في الطلاق والعتاق والحمل على الحقيقة متعين ما لم تقم قرينة المجاز وعدم حسن المعاوضة لا يصلح قرينة كما سياتي في قوله طلقني ولك الف والا في العرف فتامله قوله والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشروط فتعلقت الحرية بالاداء كتعلق الطلاق بالركوب كتعلقه بالدخول في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فصار كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر هذا توضيح عبارة الكتب وفيه نظر لان قولهم الاحوال شروط ليس يريد لان الحال في المعنى صفة لصاحبها والصفة الحقيقية ليست بمعنى الشرط عندنا فكيف ما ليس بحقيقتها ويمكن ان يجاب عنه بان معنى قولهم الاحوال شروط انها كالشروط من حيث التقييد بالعامل وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اي حصول مضمون العامل مقارن لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول

مضمونه

مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل لا انها كالشروط من كل وجه حتى يلزم تقدم الحرية على الاداء في المثال المذكور ولا يحتاج الى تكلف دعوى القلب في الجواب عنه ولا بشيء مما ذكر بعده قوله وينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل لان الشرط متقدم على المشروط فلا يكون الحرية متعلقة بالاداء بل يكون سابقة عليه فيثبت في الحال قبل حصوله قوله انه من باب القلب اي كلام مجازي من باب قولك عرضت الناقة على الحوض والاصل عرضت الحوض على الناقة لان المعروض عليه يجب ان يكون له ادراك يميل به الى المعروض او يرغب عنه فيصير التقدير كن حرا وانت مؤد الي الفا فيكون الحال عين الاداء فيتعلق الحرية به قائل لهم على ذلك عدم امكان جعل الحرية شرطا يتعلق به الاداء لان الاداء انما يمكن من تعليق ما يتمكن من تنجيزه والمتكلم لا يتمكن فيه من تنجيز الاداء فلا يصح تعليقه مع ان انتفاء استلزام الحرية للاداء ينفي كونها شرطا لاستلزام وجود الشرط وجود المشروط المعلق به قوله واعترض عليه بان القلب لا يقع في كلام المهرة المتقنين على ان القلب يقبله في مقام الاستحسان لا سخيف وانما هو من الخطابة قوله وهي حال مقدرة هذا جواب آخر عن السؤال يعني قوله وانت حر من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حال الدخول لا من الاحوال الواقعة لان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال فيكون معناه ادّ الي الفا مقدرا الحرية في حال الاداء ثم يتعلق الحرية بالاداء وقيل هو ضعيف لانه قليل والمقام الزائي على ان يكون غرض المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال ممنوع فان غرضه حصول العوض سواء كان قبل الحرية او بعدها قوله او الجملة حالية قائمة مقام جواب الامر هذا جواب ثالث يعني الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فيصير معناه ادّ الي الفا تصر حرا فيكون الحرية متعلقة بالاداء قوله او يقال الجواب شايع وتقريره لما جعلت الحرية حالا للاداء صار وصفا له فلا تستغني اذ الوصف لا يسبق الموصوف وفيه نظر لانه حال المؤدي لا الاداء قوله وقد يكون الواو لعطف الجملة اعلم ان الجملة المعطوفة ان كانت تامة بنفسها غير مفتقرة الى الواو فيما تتم به شاركت الاولى في مجرد الحصول دون الحكم كزيد قائم وعمرو جالس اذ ليست المشاركة في الحكم من لوازم العطف وان كانت ناقصة فالاصل مشاركتها مع الاولى فيما تتم به من الحكم ان امكن لا جل ما تمت به الاولى مساواة الثانية لها في ذلك لضرورة تتميم الثانية

مطلب قلب

مطلب حال مقدرة

الواو الحالية ه

مطلب في بيان استعارة واو الحال ه

لم شرطا كالشرط […]

والضرورة تتقدر بقدرها وقد اندفعت بالمشاركة فلا يعدل عنها الى
الى تقدير الاعادة بلا ضرورة ومن ثمرة تقدير الاعادة وعدمه ان الرجل
لو قال لامرأته كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق فعلى تقدير الاعادة يقع عليه تطليقتان
لان المقدر كالملفوظ فيكون كلامه مشتملا على يمينين وعلى تقدير عدمها
يقع عليه طلقة واحدة لانها يمين واحدة وكذا في مسئلة الكتاب
لو كان كالمعتاد لوقع طلقتان ايضا وان كان غير مدخول بها بلا خلاف
ولا يرد على هذا ما لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه حيث يقع الثلاث على
الثانية ايضا لجعل الخبر الاول كالمعتاد في المعطوف لتعذر الشركة
فيه لا في الشرط فان قلت لا نسلم تعذر الشركة لانقسام الثلاث عليهما
ويكون لكل منهما طلقتان فافهم وان لم يكن تعذر صارت به الاولى معاذا
في الثانية بدلالة العطف لئلا يلغو الكلام وذلك نحو جاءني زيد وعمرو
اذ يمتنع اشتراكهما في مجئ واحد لان كلا منهما مستقل بمجئ على حدة فيقدر جاء
معادا في الثانية لعدم صحتها بدونه وفيه نظر لاجماع اهل اللغة ان قولهم
جاء الزيدان والزيدون صحيح من غير تقدير واذا وجب صحة ذلك وجب
صحة هذا بلا اعادة والتحقيق ان المجئ في صورة العطف لا ينسب الى زيد
بعد ثبوته لعمرو وانما نسبه المتكلم في اول الامر اليهما باعتبار معنى الجنسية
قوله لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد لانه ينفك عن المال فلا يصلح قرينة
لعدم شرطيته للطلاق والقرينة شرط المجاز فاذا يكون لك الف وعدا او اقرارا
غير لازم منه **قوله** حتى لا يصح رجوعه قبل قبولها ليس بقيد لان عدم الرجوع
بعد القبول من باب اولى لوقوع الطلاق بسبب وجود الشرط ويمكن صحة
الرجوع بالنسبة الى الشرط بان لا يؤخذ منه المال **قوله** ويمكن ان يقال
لان الحمل على الحال يلزم منه ايجاب المال بالشك لان المال لا يقبل التعليق
وان قبله الطلاق فبالنظر الى الاول لا يجب وبالنظر الى الثاني يجب فدار
الامر فلا يجب بالشك **قوله** وقالا انها للحال لان ما قصدته من الخلع
معاوضة من جانبها ولهذا صح لها الرجوع قبل ايقاعه فيصير كانها قالت
طلقني في حال يكون لك علي الف بدلا عما يحصل لي من سلامة نفسي
بما وقعه على من الطلاق ويكون في معنى طلقني بشرط ان يكون لك علي الف
لان للاحوال شروط فاذا طلقها على ذلك الشرط يعتبر كانه قال ان قبلت

ايجابه

تنبيه

تنبيه

فائدة

مطلب

ايجاب الالف عليك فانت طالق وقد ترتبت قبولها بقولها قبلت الالف
ويقع الطلاق كما في قوله ادى الفا وانت حر وقد عرفت الجواب لابي حنيفة رح
عما قالاه وهو ان معنى المعاوضة لا يستقيم دليلا على جعل الواو للحال والقائل
ان يقول لا يستقيم جعل الواو هنا للحال لان الحال هنا ما تبين هيئة
الفاعل او المفعول وقولها ولك الف ليس كذلك لان الحال لا تدل على شئ
من ذلك وهو ظاهر بخلاف قوله وانت حر لانه يبين هيئة الفاعل **قوله** والفاء
للوصل والتعقيب اى موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة والتعقيب فيها
على حسب ما يعد في العادة عقيب الاول وان كان بينهما ازمان كثيرة كقوله
تعالى خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة الآية وكقوله تعالى الم تر ان الله
انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة **قوله** بزمان فيه تراخ معنى غير متراخي خطوه
المشى **قوله** لم تطلق اى لعدم وجود الشرط **قوله** ويستعمل الفاء في احكام التعليل
لانها معلولات بها ومن شان المعلول ان يوجد عقيب علته من غير تراخ
كما في قوله جاء الشتاء فتاهب له وهى بالحقيقة في ذلك جواب شرط محذوف
اى اذا كان كذلك فتاهب وقد يكون الحكم عين العلة في الوجود والتحقق من
الفاعل وان كان غيرها في المفهوم نحو سقاه فارواه ومنه قوله عليه السلام
فيما اخرجه مسلم من حديث ابي هريرة رض لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا
فيشتريه لان دخول الفاء قد دل على ان العتق حكم الشراء بواسطة الملك
فيصير مضافا الى الشراء بواسطة الملك فيثبت عتقه بمجرد شرائه ولا يتوقف
على اعتاق بعده كما ذهب اليه اصحاب الظواهر تمسكا بظاهر هذا الحديث لان
المعنى فيشتريه فيعتق بذلك الشراء بعينه لا باعتاق يكون بعده **قوله**
ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت الملك له بالقبول فيثبت اقتضاء
تصحيحا لكلام العاقل لتشوف الشارع للعتق ويصير كانه قال قبلت فهو حر
قوله لا يكون قبولا للبيع فلا يعتق العبد لعدم ما يوجب التعقيب المقتضي لذلك
فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعله خبرا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب
فيصير كانه قال اتبيعه وهو حر وان يكون انشاء للعتق بعد القبول فلا يثبت
القبول بالشك **قوله** وتدخل الفاء على العلل الاصل انه لا يدخل الفاء على العلل
لاستحالة تاخر العلة عن المعلول الا انها قد تدخل عليها اذا كان مما يدوم وجوده
بعد وجود المعلول لتراخيها عنه معنى تراخي وجودها المتقدم بعد وجوده فيكون
مستعملا في موضعه من وجه كقولهم لمن يوجد في ضيق عند ظهور اثار الفرج

البشر فقد اتاك الغوث اى لانه قد اتاك المغيث اذ الغوث مما يدوم ويبقى
بعد البشارة وتسمى هذه الفاء فاء التعليل لانها بمعنى اللام قال صاحب
التحقيق هذا هو المذكور في عامة الكتب وهو ليس بصحيح لان فاء العلة
لا تختص بالدوام فانه يقال للمصلى لا تصل فقد طلعت الشمس وللصائم
افطر فقد غربت الشمس ويقال للمحبوس اخرج فقد خرج الامير والطلوع والغروب
والخروج مما لا يدوم له انتهى واجيب بان ما ذكر من الامثلة كلها مما يدوم اذ
المراد من الطلوع ههنا الظهور ومن الغروب الخفاء والخروج الابتداع فتوهم
هذه المنافع من قصر المتكلم فلا يكون حجة له **قوله** قلنا لا نسلم هذه في حاصله
ان الاصل في كل ثابت دوامه الا لعارض وللغالب حكم المتحقق في ابتناء الاحكام
عليه **قوله** وللقائل ان يقول كلام في الجواب ان العلة وان كانت هى ابتداء
الغوث حقيقة الا ان ذلك لا يمنع ان يكون المجموع علة تقديرية الا ان ابتداء الشيء
لا يتحقق بدونه اذ هو جزء منه على انه من الامور النسبية التى لا يتحقق بدون
مجموع ما يتوقف تحققها عليها فابتداء الغوث لا يتحقق بدون كله فيكون
لكله حكم ابتدائه على انا لو جعلنا البشارة على الحاصل منها وهو السرور لكفينا
المؤنة اذ لا شك فى دوامه كما لا شك فى دوامه ان الظاهر كون المعلول اذا كان
مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير العلة علة باعتبار ومعلولا
باعتبار فيكون دخول الفاء على العلة في مثل هذا الموضع دخولا على المعلول
فالبشارة علة غائية للعلة التى دخلت عليها الفاء وهى الاخبار باتيان
الغوث لكونه مقصودا منها فيكون الفاء الداخلة على المعلول بهذا الاعتبار لا على
العلة فتأمل **قوله** قلت لانه لا يصدر الامر الصحيح اذا خرج مخرج التلاعب
فيجب ان يحمل اداؤه على ظاهره كحرق الثوب للسحار على المغولية لا فيها الاخراج
على سنن استقامته وجه صحيح **قوله** لم يجعل الفاء داخلة فى جواب الامر
ليكون قوله ادِّ الى الفا فانت حر ليكون الفاء داخلة على المعقول كما هو حقيقتها
قوله خلت العلة اذا استدلت فى حاصله ان دخولها على العلة وان كان
على خلاف الاصل الا انه اولى من الاضمار لقربه الى ما هو الاصل فى الفاء
وهو التعقيب من وجه لان الاستمرار العلة وجود بعد وجود المعلول
بخلاف الاضمار فانه مجاز محض ليس فيه عمل بالحقيقة من وجه **قوله** والقائل
ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه
اذ به تصير داخلة على المعلول الذى هو الاصل فيها فينبغى ان يكون هو الاولى

واجب

فاء تعليلية

واجيب بانه على تقدير الاضمار لا يبقى العطف لان الفاء فى جواب الشرط
للتعقيب المحض لا للعطف وعدم ما ذكر من الاضمار انما يكون بتصحيح
الموضع المتضمن عليه لا لا لغاية فيه والذى يحسم مادة الاشكال ان الفاء
فى العلة للتعقيب المحض وهو عمل بالحقيقة من وجه لعطف معنى العطف
وفى الجواب كذلك فتعارضا فيرجح ما قلنا بعدم الاضمار وللقائل ان يقول ان
الفاء فى العلة ليست للتعقيب من كل وجه بل فى الجزاء ليس كل وجه فيعارض
ذلك بالاضمار ويمكن ان يقال الاضمار اقوى لانه خلاف الاصل من كل وجه
بالاصالة عن ذلك **قوله** وقد تستعمل الفاء بمعنى الواو وهى عليه قال البعض يجب
ان الفاء فى قوله لغير المدخول بها انت طالق فطالق فطالق
بمعنى الواو لتعذر حقيقته على ما تقدم فكان على الاختلاف الذى فى الواو
فيقع واحدة عنده وعندهما ثلث قال صاحب البزدوى
الحقيقة الان المصير الى المجاز وتعذر الحقيقة يصح فكان العمل بها اولى
فلهذا قالوا باتفاق فى عدم وقوع الثلاث وكذا القائل بالفاء لان من حقيقة
التعليق الترتيب فلا يختلف الحكم بالتقديم والتأخير وعند ذلك البعض
يقع الثلث اتفاقا كما لو قدم الجزاء بالواو وذكر ابو الليث فى المختلفات
لو قدم الشرط يقع الثلث بالاتفاق سواء كانت موطوءة او لا وذكر الكرخى
والطحاوى ان المسئلة على الخلاف وان اخر الشرط يقع الثلث اتفاقا **قوله**
فنقول فيما قال بترك حقيقة الفاء من كل وجه فان قيل لم يترك
حقيقتها الا على قياس قولهما كالواو قلنا بلى ولكن باعتبار الوصف الذى
هو الترتيب لا باعتبار الاصل الذى هو اثبات المغايرة بين المتعاطفين
اذ حقيقة معناها اثبات المغايرة بوصف الترتيب على انا نقول انه اورد الالام
بين الجملتين لاضمار كالامر فانه اولى لانه خير منه **قوله** فهو انما يكون بعينه
لان بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة ولكونها تدل ايضا على المهلة بين المترتبين
كالفاء التى هى فى لفظ تاب ثم اهتدى على اصل خاص فى قوله لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى وفى قوله فى
ذلك ثم كان من الذين آمنوا وتواصوا بالصبر فى يوم ذى مسغبة يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة
ثم كان من الذين آمنوا فان ثم فى ذلك لتراخى الايمان وتباعده فى الترتيب
والفضيلة فى الاية الثانية عن العتق والصدقة لا فى الوقت لان الايمان فى
ذلك ثم الف بعد تراخى الاهتداء عن التوبة والايمان والعمل الصالح
فى الاية الاولى لان المراد منه لعلم بخلق الاهتداء للعبد لا حصل لشىء من ذلك

جهة الاضمار ح

مطلقا تستعمل الفاء بمعنى الواو

اى فى غير الموطؤة وان كان الحكم كذلك فى المدخول بها واعلم انه لا فرق
فى صورة التعليق بين اذا قدم الشرط او اخره **قوله** فصار كلامه بمنزلة
كلامين الخ لك ان تقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف
على ابطال الاول وايضا لا دليل على تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط
المذكور بعينه وتمسك بعضهم بان ذلك يجب للغة وهو ممنوع لا بد له
عن نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان تنكير عطف على واحد
عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم
يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمل لا يقال انه قصد ابطال الاول
فكيف يجعل الثانى معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف
عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق فافهم **قوله** واذا عطف بها
جملة على الجملة يجب نفى ما قبلها وانما يجب اختلاف الجملتين بالايجاب
والسلب فان كانت الاولى مثبتة وجب ان يكون الاخرى منفية
وبالعكس ويكفى الاختلاف من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاء
زيد لكن عمرو لم يجئ او نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر وهى نظيرة بل فى عطف
الجمل وللوقوع بعد النفى والايجاب كما انها نقيضه لانه فى عطف الجمل
المفردات لا ان لا تختص بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفى الا ان بل
للاعراض عن الاول حتى كانه ليس بمذكور واثبات الحكم للثانى فقط
فلا يكون العطف بها الا اخبارا واحدا ولكن ليس فيها اعراض عن الاول
وانما الحكمان متحققان فى الكلام اذن اخباران احدهما نفى ثابت
بدليل لا بها والاخر ايجاب بها لا يقال ان موجب بل وضعا
نفى الاول واثبات الثانى حتى انتفى مجئ زيد فى قولك جاءنى زيد بل عمرو
ولانه مبنى على ان معنى الاعراض عن الاول هو ابطال الحكم بنقيضه للحوله
فى حكم المسكوت عنه وهو خلاف مذهب المحققين **قوله** هذا استثناء
منقطع الخ قال بعض مشايخنا المحققين غير نصب على الحال الاستثناء
من عموم العطف بلكن بعد النفى فتأمله **قوله** والا فهو مستانف اى ان
لم يوجد الاتساق بفوات احد المعنيين فالكلام مستانف بكسر النون
فى المتكلم بلكن ولا يتعلق النفى بالاثبات ويحتمل ان يكون بالفتح اى الكلام
الذى دخل عليه لكن مستانف غير متعلق بما قبله **قوله** ولكنه لفلان هكذا
فى بعض كتب الاصول وفى بعضها لكن بغلا بالعاطفة وهذا تنبيه على انه

لكن ه

لافرق

لا فرق بين العاطفة وغير ها فى التمثيل لعدم تغيير المعنى الا ان الانسب
الاتيان بلكن العاطفة لكون البحث فى حروف العطف **قوله** لانه يكون
شهادة فرد بالملك للمقر له الثانى على المقر له الاول وشهادة الفرد لا يثبت
الملك فيبقى العبد ملكا للمقر له الاول بهذا المستقل وارد على نفى المقر
الملك على نفسه سواء وصل وفصل حاصله ان المقر له متى نفى الملك
عن نفسه من الاصل بقوله ما كان لى قط كان قوله لكنه لفلان اقرارا بالملك
الغير للغير وانه باطل وهذا هو الوجه الذى ذهب اليه زفر وابطل اقراره ولكنا
صححنا اقراره بالطريق الذى ذكرناه فى الشرح عند الاتصال لان تصحيح الكلام
ولو بوجه بعيد اولى من الغاية **قوله** كان قوله لفلان للاولى ان يقول
كان قوله لكنه لفلان **قوله** ومثال فوات المعنى الخ وهو اختلاف
محل الاثبات والنفى **قوله** فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة
وخمسين الخ هكذا فى جميع الشروح وهو المذهب وقد وقع فى بعض نسخ
التحقيق لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين وهو سبق قلم لانه
للمذهب يصح النكاح الاول لا اتساق فى الكلام وانصراف التدارك الى قدر
المهر لا الى اصل النكاح **قوله** وجعل لكن اى ما فى حيزها كلاما مبتدأ يفيد
نكاحا آخر غير ما ابطله فيفوت به الاتساق لعدم صحة جعل ما بعد لكن
تداركا لما قبلها لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح فلا يمكنه اثباته بعد
انفساخه بمائة وخمسين فاللازم كون الشئ الواحد مثبتا ومنفيا
وهو محال والتضاد مبطل لما ذكرنا **قوله** وقال اجزت النكاح ان زدت
خمسين جاز الخ ولم يلزمه الخمسين ان لم يقبل لان قوله ان زدت
خمسين شرط نائم لا عبرة به اذ ليس هو عقد ثان **قوله** اعلم الخ اعلم ان
او ليس بموضوع للشك ولا للتخيير ولا للاباحة وان افضى اليها فى الخبر
والامر هذا ما ذهب اليه شمس الائمة وفخر الاسلام واختاره المص
وعامة اهل اللغة وذهب القاضى ابو زيد الدبوسى وكثير من ائمة الاصول
والنحو الى انه موضوع فى الخبر للشك يعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين
على التعيين وفى الامر للتخيير والاباحة ومنشأ الطريقين ان الشك
هل هو معنى يصلح ان يقصد بالوضع ام لا وهل هو المتبادر عند الاخبار
ام لا فمنعه الاولون بان الكلام انما وضع للافهام والافهام مع الشك
والتزمه الاخرون بان القصد كما يكون بافهام معين يكون بافهام غيره

لغرض من الاغراض مع تبادر الذهن اليه عند الاطلاق والحق الاول لانه
لو كان موضوعا في الخبر للشك لافاد في صيغه ايضا كما افادة لاحد الشيئين
فما لا يختلف باختلاف الحال اولى بالحقيقة مما يختلف بكل حال
مع ان الاصل عدم الاشتراك وعلامة الحقيقة تبادر الشك فانما حصل
من محل الكلام لا من كونه موضوعا له قال بعض المحققين التحقيق انه
لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن عند الاطلاق وما ذكروه من ان
وضع الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم توضع للتشكيك وان
فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك
في تعيين احد الامرين **قوله** لان الترادف خلاف الاصل لك ان تقول لا نسلم
الترادف اذا وضعت او للشك لان لفظ الشك وضع لاستواء الطرفين
واو موضوعة لنفس الشك الذي معناه استواء الطرفين فلا ترادف مع
لعدم اتحاد المعنيين لان معنى الشك لا انه معنى او فافهم فتأمل **قوله**
هذا الكلام انشاء شرعا وعرفا لان اثبات الحرية لم يتحقق بغير هذا اللفظ
فلو كان خبرا لكان كذبا **قوله** يحتمل الخبر اي لانه وضع للاخبار حقيقة ولغة
ولهذا لم يجمع بين حر وعبد وقال احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق
العبد منهما لاحتمال الاخبار المطابق التنجيز واما الاول فاجاب عنه بعض
مشايخنا بجواب بعيد جدا عدم ذكره اولى **قوله** ولو كان انشاء محضا لم يجبر
على البيان اذ المولى لا يجبر على انشاء العتق ولو كان اخبارا محضا واظهارا
لم يشترط صلاحية المحل عند البيان والحاصل ان في كل من قوله هذا حر وهذا
شبهين شبها بالانشاء وشبها بالخبر فيجب اعمالهما **قوله** فاعتبرناه انشاء
في مواضع التهمة فلم يسمع بيانه في الميت وكذا لو قال لامرأتيه احديكما
طالق فماتت احديهما قبل البيان تعينت الباقية للطلاق لزوال المزاحم
فلو قال عنيت الميتة صدق في بطلان ميراثه عنها ولا يصدق في بطلان الطلاق
قوله لعدم التهمة اي لان كل واحد من العبدين متردد بين ان يعتق وبين ان
لا يعتق فلا يتعلق به حق الورثة لان حقهم انما يتعلق باحد العبدين فقط
لصدور هذا الكلام منه في زمان الصحة فالبيان في كثير القيمة لا تهمة فيه
كما انه لا تهمة في البيان في قليل القيمة وانما قيل بكثرة القيمة لان ثبوت حكم
فلا على يستلزم ثبوته في الادنى بالطريق الاولى دون العكس اولانه لو كان
انشاء لما صح البيان في كثير القيمة الا ان يجيز الورثة لتعلق حقهم به

لان

لان العتق في المرض وصية مما بخلاف البيان في قليلها فانه فيخرج في عدم
تعلق حق الورثة لو وصى من الثلث **قوله** كالمكاتب من حيث انه متردد
بين ان يؤدي فيعتق او لا فلا ولا يتعلق حق الورثة الا به **قوله** الا شرط
اجتماعهما لان القائل ان يقول اذا كان او للتخيير فالجمع يمتنع فكيف يقول
لا يشترط اجتماعهما الا انهم جوزوا الجمع لكنه مشكل بيجري هذا الكلام
انما يناسب الاباحة لا التخيير او في موضع الاثبات يكون للتخيير فالتخيير
بل قد يكون للاباحة بحسب المقام ويمكن ان يجاب عنه بان الكلام
بمعنى التخيير واما الاول فاجاب عنه بعض مشايخنا بجواب بعيد جدا
عدم ذكره اولى **قوله** استحسانا والقياس ان لا تصح هذه الوكالة للجهالة
وجه الاستحسان ان مبنى الوكالة على التوسع لعدم تعلق اللزوم بها
وهذه جهالة مستدركة فلا يفضي الى المنازعة فلا يمنع الصحة **قوله** لان
خيار الشرط في ظاهره هذا انه علة لعدم افضائه الى المنازعة وليس كذلك
وانما هو علة اخرى لوجه الاستحسان فكان المناسب الاتيان بالواو وحاصله
انا الحقنا خيار التعيين بخيار الشرط بجامع الحاجة الى التروي فيكون
معتبرا به فلا يجوز خيار زاد على الثلاثة لاندفاع الضرورة بها **قوله** اعتبارا
للمحل بالزمان المراد بالمحل المبيع والزمان مدة خيار الشرط وهي ثلثة ايام
قوله فكيف يصح الالحاق اي الحاق الاقوى بالاضعف والقياس العكس
وتقرير الجواب انه لما كان الحكم هو المقصود والعقد وسيلة اليه وما يتعلق
بالوسيلة تعلق بما هو وسيلة اليه فحصل التساوي وجاز الالحاق مع ان
قوة تعلق خيار الشرط بالحكم وضعف تعلقه بالعقد مقابل بقوة تعلق
خيار التعيين بالعقد وضعف تعلقه بالحكم وح يحصل المعادلة ويجوز الالحاق
قوله اعلم ان قيد التفريق لا يفيد الخ يعني ليس قيدا احترازيا بل هو اتفاقي
والاصل في القيود بيان الواقع لا الاحتراز **يجب** مهر المثل في هذه المسائل
لانه هو الواجب الاصلي الخ قيل منشاء هذا الاختلاف الواجب الاصلي في النكاح
فعنده مهر المثل لانه عدل فلا يعدل عنه الا عند صحة التسمية وقد فسدت
للجهالة بما قال كذا او كذا وعندهما المسمى فلا يعدل عنه الى مهر المثل الا اذا
فسدت من كل وجه وهو منتف اذ يمكن ايجاب الاقل والاكثر لتيقن
كذا قالوا ان الاصل مهر المثل ثم اختلفوا في فساد التسمية في هذه فعنده
فسدت بادخال او فيصار الى مهر المثل وعندهما لم تفسد لان التردد بينهما

لا تفاوت ورضيت بانها كان تعد رضيت بالاقل والاوكس فتعين
فلم يصر الى مهر المثل لان المصير اليه حكم العقد لا تسمية فيه صحيحة قوله
ثم عندهما يعني ان كان مهر المثل الفين او اكثر كان لها الخيار ان شاءت اخذت
الالف بعد سنة لانها التزمت الحط اما في صورة القدر واما في الاجل
وان كان اقل من الالف كان الخيار له في الاعطاء ان شاء اعطى الالف
وان شاء اعطى الالفين بعد سنة لانه التزم الزيادة الى الالفين بعد
الاجل والنقصان الالف حالا وهما يختلفان فيتخير وان كان بينهما تعين له
مهر المثل وهو في باقي العقود كان مهر المثل مثل الاقل او اقل منه وجب الاقل
وان كان مثل الاكثر او اكثر منه وجب الاكثر وان كان بينهما وجب مهر المثل
قوله يجب احد الاشياء عندنا الخ ذهب الجمهور الى ان الواجب في الواجب
المخير احد الاشياء الثلثة غير عين والمكلف خيار تعيينه بالفعل كان يكون
واحد منها اتيا شأنه فتعين وضمن فعله لا بالقول كان يقول عينت
فعل كذا للكفارة ولو اتى بالكل يكون الواجب واحدا وهو ما كان اعلى قيمة
بخلاف ما اذا ترك الكل فانه لا يعاقب الا على ما هو الادنى قيمة لان الفرض
يسقط به وقال بعضهم الواجب احدها معينا عند الله تعالى وان كان
مجهولا عند العبد والله تعالى يعلم ان العبد يختار ما هو الواجب عنده وذهب
بعض مشايخ العراق والمعتزلة ان الكل واجب على البدل فاذا فعل واحدا
سقط الباقي وقال ابو الحسن البصري المراد بوجوب الجميع عدم جواز الاخلال
بجميعها لا ان يجب الاتيان به وللمكلف اختيار واحد منها وهو مذهب الفقهاء
فعلى هذا يكون الخلاف لفظيا وقال بعضهم لو اتى بالجميع يثاب على كل واحد
ولو ترك يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا يكون الخلاف معنويا قوله
والفرق بين التخيير والاباحة الخ المشهور في الفرق بين الاباحة والتخيير
جواز الجمع بين المتعاطفين في الاباحة دون التخيير فانه يمنع الجمع وكلاهما
يمنع الخلو لكن الفرق ههنا انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي
التخيير يجب ومع ان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر
كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك فيمنع الجمع ويجب الاقتصار على
الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة وجب بالامر واحد
كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير
على سبيل الاباحة قوله وثنا الخ حاصله كلمة او وان اقتضت التخيير

الالف حالة وان شاءت اخذت

الفرق بين التخيير والاباحة

لكن

لكن لا يمكن القول به وذلك لان او دخلت بين اجزية وهي متنوعة بالجناية
والغلظ على تنوع الجناية لان المحاربة متنوعة بتخويف او اخذ مال او قتل
او قتل واخذ مال فاستغنى عن بيانها فاكتفى باطلاقها بدلالة تنوع الجزاء
وقد ثبت انواع الجنايات مقابلة انواع العقوبات في حديث ابن عباس
رض وهذا ان يكون بحسب الجناية في الشدة لقوله تع وجزاء سيئة سيئة
مثلها ولانه لا يليق بالحكيم ان يعاقب على اخف انواع الجناية باشد انواع
العقوبة ولا على الاشد بالاخف فلو اثبتنا التخيير فعل ما لا يقتضيه الحكمة
بكلام من الحكمة البالغة وهو محال فلما تعذر العمل بالتخيير صير الى الترتيب
المقتضى لمقابلة كل نوع من الجنايات بما يناسبه من انواع العقوبات
بخلاف اية الكفارة فان او دخلت في مقابلة جناية واحدة وهو الحنث وتعا
بمقام الانشاء ولا الاخبار وهي في الانشاء تقتضي التخيير وقد امكن العمل عليه
من غير مانع هنا وامتنع ثمه لما ذكرنا من المانع فافترقا قوله وهو ان الجملة
اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض الخ هذا في غير التعليق فان ثمه
اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط بل جملة الشرط مقابلة بجملة
المشروط لا تنقسم انواع الجناية المذكورة هنا ثلثة وهي القتل واخذ المال فقط
وانواع الاجزية اربعة فكيف يصح الانقسام الا انا نقول بل انواع الجنايات ايضا
اربعة الثلثة المذكورة والقتل فقط وجوده ولكن النص والشارح لم يذكرا
لكونه معلوما انه مقابل بالقتل قوله عن ابن عباس الخ رواه الشافعي في مسنده
والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجري
على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع فليس المعنى ان كل فرد من الجماعة
يجري عليه الخ او ما صدر منه قوله من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة
رحمه الله على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاص
هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل تثبت فيها للامام الخيار
بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب
فقط لان هذه الجناية مشتملة على جهة تعدد وجهة اتحاد فان من حيث الصورة
مشتملة على اخذ المال والقتل وهما جنايتان مختلفتان ومن حيث ان مجموعهما
قطع طريق على المارة مشتملة على جناية واحدة فبالنظر الى تعددها يستحق
تعدد الجزاء وبالنظر الى اتحادها يستحق جزاء واحدا وعندهما يتعين الصلب
او القتل لظاهر الحديث وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس رض

في بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف
وصلب فقط **قوله** لانه اي الواحد الثابت هنا لان او وضعت لاحد
الشيئين **قوله** والاعم يجب صدقه على الاخص يعني عمومًا كالانسان
فانه يصدق على زيد وعمرو وبكر وغيرهم وكذا الواحد الغير المعين في مسئلتنا
يصدق على كل من العبد والدابة على سبيل البدل **قوله** وذلك الواحد الاعم
الذي هو يصدق على العبد والدابة غير محل للعتق **قوله** ولقائل ان يقول
ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم
العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات يعني واذا لم يكن
بعض ما صدق عليه المفهوم صالحًا للايجاب بحكم تعين الآخر له والجواب عنه
ان هذا مفهوم طبيعي حكمه حكم الذوات لان المطلوب به فرد خارجي
منه فهو كالجزئي الخارجي وكالحقائق الخارجية كما كان خارجيًا فتعلق
الحكم وذات كل شيء بحسبه فيتعلق به الاحكام على تقدير وجوده
في فرد خارجي بعينه المكلف كما في الواجب المخير لا مفهوم عقلي او
منطقي حتى يتأتى ما قيل **قوله** ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد
خاصة لم يعتق عندهما لان الباطل لا حكم له ولقائل ان يقول لا نسلم ان ظاهر
العبارة تدل على عدم العتق عندهما اذا نوى العبد خاصة وذلك لان الكلام
في المطلق عن النية اذ المقيد بها اذا كان قابلًا بان يكون عامًا مخصوصًا
فلا يشترط له غير صلاحية المقصود بالحكم لا كلها كل ما صدق عليه اللفظ
لعدم الحاجة اليه عند ارادة الخصوص ويؤيد ذلك ما نقل عن المبسوط
من ان العبد يتعين بالنية **قوله** لكن على احتمال التعيين يعني قال
بصحة الكلام ووقوع العتق في العبد بناء على ان ابهام ذلك الاحد الدائر
ليس ابهامًا من كل وجه وانما هو ابهام على شرف الزوال لاحتمال التعيين
على ما مر **قوله** حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين الخ اي حاصل ان الكلام
في مسئلة العبدين جار على حقيقته لعدم الصارف وفي هذه المسئلة
مصروف عن حقيقته وهو الواحد الاعم لوجود الصارف وهو عدم
صلاحية الدابة للحكم الى مجازه وهو الواحد المعين اذ العمل بالمجاز المحتمل
اولى من الاهدار صونًا لكلام العاقل عن اللغو **قوله** اي لو كان المذكوران
عبدين قد استغنى عنه كما لا يخفى **قوله** وان استحالت حقيقته ان وصلية
فان قيل لو كان مكان الدابة عبد الغير ما الحكم قلنا حكمه عندهما لوجود المحلية

لصدقه بالدابة والدابة غير محل للعتق م

خلل ٥

في عبد الغير

فافصيحة ٥

في عبد الغير وان توقف الوقوع على الاجازة **قوله** فيبطل المجاز هذه الفاء
تسمى الفاء الفصيحة عند الاصوليين وفاء النتيجة عند اهل الميزان وفاء
جواب الشرط محذوف عند النحاة اي وان كان كذلك فيبطل فقد جرى
الكل على اصله الذي حققناه في بحث الاستعارة عند قوله لا كبر سنا
منه هذا ابني فلا تغفل عنه **قوله** بمعنى واو العطف اي في افادة الجمعية
في الحكم لا بمعنى الواو نفسها لان او يقتضي اثبات الحكم لكل منهما على الانفراد
والواو يقتضي ذلك بصفة الاجتماع فيهما متشابهان لا متحدان فان
من حيث ان كل واحد منهما مراد يشبه واو العطف ومن حيث ان كل
واحد منهما على الانفراد لا يكون عينها فيكون معنى او مرعيًا من وجه وفي
الجمعية المستفادة من او من الوكادة ما ليس في الجمعية المستفادة من الواو
وتلك فائدة الاستعارة فافهم **قوله** لم يحنث الا مرة لانه لما حنث بكلام
احدهما لم يبق اليمين فلا يحنث بكلام الآخر والاختيار له كما في الكلام وكقوله
لا كلمن اليوم فلانا او فلانا فليس له ان يختار احدهما للبر والاشتغل او
في الايلاء بان قال لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر يصير موليًا منهما حتى
لو بر بهما بانتا وذلك ان تقول لو كان او لاحد الشيئين كان بمنزلة لا اقرب
احديكما وفيه يكون موليًا من احديهما فقط حتى لو مضت المدة بانت
احديهما والخيار له فينبغي ان يكون هنا كذلك والجواب ان القياس
في مسئلتنا هذه ان يكون موليًا منهما لان احدى شيء غير معينة
فكانت كالنكرة وقد وقعت في النفي فتعم الا انها كانت خاصة تعم
كما مر وان العموم كانت في حكم المعارف فلا تعم في النفي بخلاف او فانه
توجب العموم في موضع الاباحة فكذا في موضع النفي **قوله** لان تعدد الحنث
الخ هذا لا يصلح علة لما قبله وكان حق العبارة ان يقول واذا لم يتعدد
اليمين لا يتعدد الحنث لان الخ **قوله** مثال النفي الخ مثل المصرح للنفي
بالمثال الاول فالحاجة الى ذكر هذا المثال وكانه غفل عن مثال المصنف
قوله فله ان يكلمهما وكذا اذا قال والله لا اقرب الا فلانة او فلانة فليس
بمول منهما وقالوا فيمن قال قد برئ فلان من كل حق لي قبله الا دراهم
او دنانير ان له ان يدعي المالين جميعًا لان هذا موضع اباحة وذلك دليل
والعموم اما في المسئلة الاولى فظاهر واما في الثانية فلان قوله هذا يوجب
فطر الدعوى في جميع الحقوق فكان له قوله الا دراهم او دنانير استثناء ٥

من الحنظ قوله لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين اي لم يجز عن عهدة
الامر بالاقتصار على مجالسة احدهما قوله وفيه بحث في الجواب ان الكلام
ساكت عن ذلك والساكت ليس بحجة على الاصح كما سيجيء على انا نختار
الشق الثاني وتحصيل الحاصل ممنوع ولم لا يجوز ان يكون المراد من سؤال
الهداية الدوام والثبات عليها قوله ويستعار او بمعنى حتى والمناسبة
ان او لاحد المذكورين كل منهما بالخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول
الى الغاية قاطع للفعل وانما لم يجعل بمعنى الى لانها اصل في الغاية بخلاف
حتى لقرب حتى من او من حيث العطف والنصب قوله ويحمل الكلام ضرب
الغاية وذلك انما يتحقق اذا كان صدر الكلام منفيا لا يقصد انقطاعه
بالفعل الواقع بعد او لان النفي والتحريم مما يحتمل الامتداد فلا يشكل بقول
الرجل والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار اليوم فان او هنا للتخيير
وليست بمعنى الغاية وان جمع بين نفي واثبات لان النفي مؤبد والاثبات
موقت والموقت لا يصلح غاية للمؤبد فوجب العمل بالتخيير فاذا دخل
الاول حنث في اليمين الاول وبطلت الثانية لانه فيه نفي في التزام
الحنث باحد اليمين فاذا اتى الحنث باحدهما بطلت الاخرى وشرط الحنث
في اليمين الاول الدخول في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في الثانية
قوله والاول ممتنع لانه تحصيل الحاصل وجه الاول اذا تاب عليهم كيف يقع
دعاء عليهم ووجه الثاني اذا تاب عليهم فقد حصلت الهداية لهم فيكون سؤال
الهداية لهم تحصيل الحاصل قوله والقائل ان يقول الخ والجواب كل ما ذكره الزمخشري
يخرج الآية عن ان يكون من هذا القبيل ومثل بنحو لو قال والله لا ادخل
هذه الدار او ادخل تلك الدار بالنصب فان او فيه بمعنى حتى اذ ليس قبله
مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى
الى ان يوجد دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية اولا
بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه لتعذر العطف عليه وفيه نظر على ان ما ذهب
اليه فيه عطف على الاقرب وهو اولى بخلاف ما ذكره الزمخشري على ان
الاعتراض على المثال ليس بشيء قوله وايضا اطلاق الفعل في العطف
على ما ليس حسنا بل تناسب المتعاطفين انما هو شرط للاحسنية قوله
وفيه نظر الخ يمكن الجواب بان الكلام في عطف مجرد الفعل على الفعل لا عطف
الجامع الجملة وما ذكره في الاستشهاد لا يدل علينا للفرق بين الواو واو

هذا القول مؤخر عن القولين الآتيين والاول ممتنع وحله تمثيل قيد ه

مطلب يستعار او بمعنى حتى ه

اليمين الثانية

لان الواو تنصب المضارع بان مضمرة بعد الواو لوقوعه جواب النهي وليست
الواو للعطف بل للمعية وهو معنى حتى او الا ان مع تعيين الحمل في الآية على
حتى الناصبة لعدم تقدم الفعل المنصوب ومع هذا لم يمنع عن الاجراء على حقيقته
وهو الجمعية العطف بان فيه ثم الاختلاف من خواص كلمة او فان لبعض الحروف
شانا في الاختصاص ليس لغيره كاختصاص لكن بالاستدراك بعد النفي
والعطف وحتى بان يكون ما بعدها جزءا او ملاقيا واختصاص لا بان يكون
ما قبله منفيا او نحو ذلك قوله وحتى للغاية الغاية حد الشيء ونهايته
التي ينتهي بها يعني انها وضعت لان تدل على ان ما بعدها غاية ونهاية لما قبلها
كالى وان كان بينهما فرق من حيث ان حتى يجب ان يكون الغاية بعدها
مما ينتهي به المغيا سواء كان الجزء الاخيرة مما قبلها نحو اكلت السمكة حتى
راسها او ملاقيا له نحو نمت الليلة حتى الصباح ولا يجوز حتى نصفها وان الى ليست
كذلك فيجوز الى نصفها وثلثها ولكن الخلاف في دخول ما بعدها فيما قبلها
فذهب الجمهور الى عدم الدخول كالى اذ هو الاصل واختاره فخر الاسلام وتبعه
المص مشيرا اليه باطلاق المشابهة وذهب عبد القاهر والزمخشري وجماعة المتاخرين
الى الدخول نظرا الى الغرض من الفعل المتعدي بحتى وهو انقضاء الشيء الذي تعلق به
شيئا فشيئا الى ان ياتي على جميعه وذا لا يتحقق بدون الدخول وذهب الفراء
والسيرافي الى القول بدخول الجزء دون الملاقي ويوافقه التعليل الثاني فعلى الاول
لم يوجد اكل الراس ولم يتم الصباح وعلى الثاني اكل الراس وتم الصباح وعلى
الثالث اكل الراس ولم يتم الصباح قوله ويستعمل للعطف مع قيام معنى
الغاية عبرتها الا تعطف الا على ما كان مما قبلها غاية في قوة او ضعف فيتقيد
العطف بها ان المعطوف قد فاق في القوة او الضعف ما عداه من افراد المعطوف
عليه وانه ارتقى على درج الترتيب الذهني الى غاية الشرف او انحط عنها
الى غاية تحته فالاول كقولك مات الناس حتى الانبياء يعني ان الرسل على انهم
علوا في القوة والفضاحة بكل شخص الى ان حل بالشرف الناس وهم الانبياء
عليهم السلام والثاني ما ذكره المص بقوله استنت الفصال حتى القرعى قوله
كقولك سرت حتى ادخلها بالنصب وحتى في ذلك حرف جر فيقدر بعدها كلمة ان
ليكون في ذلك داخلة على الاسم تقديرا لا نها من المفرد لئلا يلزم دخول الجار على
الفعل قوله ان يحمل غاية يعني لا ضابط في ذلك ان يقع بعدها مضارع منصوب
سواء الحقا على وفاعل الفعل الذي قبل حتى نحو سرت حتى ادخلها او تعدد نحو

حتى ه

مطلب الفرق بين الى وحتى

مات الناس حتى الانبياء ه

استنت الفصال حتى القرعى ه

النفل الضرب حتى تصبح فحتى في ذلك حرف جر فيقدر بعدها كلمة ان ليكون داخلا على الاسم بتاويل المصدر قوله فان قلت ان يجعل خبرا عن مواضعها وهو غير صادق عليه لان الجعل ليس هو المواضع والجزئيب صدقه على المبتدا كزيد قائم ولا لم يصح الحمل كزيد جاد لزال ابتدئ الحمل من امرين للاتحاد في الماصدق ليصح والتغاير في المفهوم ليفيد قوله هي جملة مبتداة اي وهي حرف ابتداء وما بعدها جملة مبتداة غير معمولة لما قبلها فعلية كانت او اسمية غير ان الجزء يكون مذكورا في الاسمية نحو ضربت زيدا حتى زيد غضبان وقد يكون محذوفا نحو اكلت السمكة حتى راسها بالرفع اي ما كول وتمتنع تقدير ان بعدها لكونه حرف ابتداء ومثال الفعلية وزلزلوا حتى يقول الرسول في قراءة من رفع يقول واما على من نصب فيكون بمعنى الى قوله بمعنى لام كي نحو حتى لا تكون فتنة قوله للعطف المحض اي الخالص عن الغاية والمجازاة المستفاد من الفاء لظهور المناسبة بين التعقيب والغاية والحاصل ان حتى اذا وقعت في المحلوف عليه ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف بل يحصل بمجرد الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك وسيتضح ذلك في الفروع الآتية قوله وبطل معنى الغاية هذا لا يطابق حل الشارح مرجع الاشارة ولو رجع الاشارة الى الغاية والمجاز بناء على انه يشار بالمفرد للمثنى ليطابق نفي الجميع من حيث انه اقتصر على ذكر الاصل وهو الغاية ولا يخفى ما في عبارة المتن من عدم التطابق ايضا ولو قال فان تعذر فللعطف المحض وصرح بلفظ البطلان ومتعلقه لكان اولى فتامل قوله مسائل الزيادات اي الثلثة المتفرعة على المعاني الثلثة على الترتيب قوله يحنث بحنق العبد لوجود الشرط وهو نفي الضرب المغيا بالصباح وللقائل ان يقول شرط البر متصور في الزمان الآتي فلم حنث في الحال واجيب بان اليمين تقع على الوصلة لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهته في الحال هذا هو العادة فيتقيد به وفيه نظر فان هذا يمين الفور ولا نسلم ان ما نحن فيه من يمين الفور لعل الاولى ان يقال شرط البر وان كان متصورا في الزمان الآتي لكن تصور الشرط لا يستلزم وجود المشروط وما هو الواجب للحنث وهو الاقلاع قبل الغاية موجود ولا يتخلف الموجب عن موجبه فتامل قوله فيجعل غاية حقيقة هذا ان لم تغلب على الحقيقة عرف كما هنا فان غلب عرف العلاقة

لان اثبات بالموت تجوز الحقيقة

حتى لو قال

حتى لو قال ان لم اضربك حتى تموت كان على الضرب الشديد دون حقيقة الموت قوله لم اتك حتى تغديني هذه المسئلة الثانية المتفرعة على السببية والمجازات قوله فيكون للمعنى لكي لا تغديني وشرط البر فيها اتيانه اليه اتيانا صالحا لكونه سببا صالحا للتغدية حتى لو اتاه كذلك بان اتاه معظما زايرا له يحنث في يمينه سواء غذاه او لم يغده لان شرط البر وجود ما يصلح سببا وان لم يترتب عليه المسبب بخلاف ما لو اتاه محقرا له قوله ان لم آتك حتى اتغدى بك هذه المسئلة الثالثة المتفرعة على العطف المحض قوله وعند ثبوت الالف اوجه قال بعض الشارحين بالالف نظرا الى المعنى وبدونها نظرا الى اللفظ قال بعض المحققين قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم حتى انفه بالجزم لانه معطوف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم قوله اي حتى انتهوا الى المشاة ثم قال الجد بحتى لا ابالي هذا آخر كلام الاتقاني وفيه شي لان المحفوظ حتى المشاة بالرفع على معنى جاؤا اشياء فشيئا حتى جاء المشاة وتمثلوا بذلك لما هو في غاية الضعف ولم يقولوا حتى المشاة بالجر بمعنى انهم انتهوا اليهم او المشاة لم يستوعبهم وان كان ذلك يمكن بالتكليف فتامله قوله استعير حتى هذا شروع في ابتداء تقرير المسئلة قوله وللقائل ان يقول في الجواب ان كونها في ذلك تفيد السببية مسلم واما كونها الى تلك الافادة من غير لزوم المكافاة فلا لان ذلك من فوائد الاستعارة على ان تنصيصهم على افادة السببية مع المجازاة ينزل منزلة رواياتهم واذا ثبت المجاز والسببية انتفى وقوع احد فعل الانسان جزء فعل الآخر بلا ريب بخلاف القول بمحض السببية فانه لا ينافيه فيما نحن فيه والفاعل على معنى كي ادخل الجنة على البناء للفاعل كي لا يدخلني الله الجنة فادخلها اذ الانسان لا يدخلها بعمله وانما يدخلها اذا تداركه الله تعالى برحمته فالمجازاة فيه لازمة ايضا مع كونها بمعنى فضلا عن كونه حتى فلا يدخل ذلك على متامل اعلم ان هذا القسم ليس له نظير في كلام اهل العربية حتى مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية لكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة

فانه متى كان قصد القتل لا ذكر لفظ الضرب وانما لم يجعل ذكر الضرب تحقيقا لقصده القتل وجعل القتل غاية له لان الضرب لا يكون ما يشار متعاقب

بين الفاء والعطف وهذا لما عرف من ان المجاز لايتوقف على النقل
في كل جزئي بل اذا وجدت العلاقة صح مع ان محمد بن الحسن رحمه الله
ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في
انها استعيرت بمعنى الفاء ويأوله صاحب الكشف بان المراد انها
حرف يدل على الترتيب مثل الفاء ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات
وانما تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو كما ذهب اليه العتابي
واختاره الاتقاني لان الترتيب انسب بالفاء والاخذ بالحقيقة الانسب
انسب ولايخفى ان الاستعارة بمعنى الفاء اعني التعقيب من غير
تسليم انسب اذ الغاية لاتتراخى عن المغيا **قوله** لان الترتيب انسب
بالفاء ظاهره ان حق للترتيب وفيه شئ لان الاصل في الغاية افادتها
الترتيب ليس بالوضع بل بما دخلت عليه في العطف مما يفيد
الترتيب فلا منع للقول بان الحمل على الفاء انسب بجامع الترتيب
على انها اذا كانت للتعبير ترتيب آخر ما قبلها ذهنا من فهما الاضعف
الى الاقوى او بالعكس لا بمعنى الترتيب الخارجي ويمكن ان يجاب
بان الجامع والاتصال مطلق الترتيب الحاصل بين الغاية والمغيا
والمعطوف بالفاء فتأمله **قوله** قال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرح
المنار صوابه في شرح المنتخب **قوله** بمعنى الواو انسب الخ يمكن ان
يقال كونها بمعنى الفاء انسب لظهور التناسب بين الغاية والسببية
اذ المسبب يعقب السبب والمغيا يعقب الغاية وهذا لما عرف من ان
المجاز لايتوقف على النقل في كل جزئي اذا وجدت العلاقة فالعلاقة في الفاء
اشد لان فيها العطف والسببية وكل يصلح علاقة **قوله** وفائدته اي فائدة
المعطوف في هذه المسئلة لو لم يأت اواتى او تغدى مع التراخي
بحيث اذا اتى فتغدى من غير تراخ بر في يمينه والمذكور في نسخ
الزيادات ان الحكم كذلك ان الغور والا لقال والا فمن للترتيب
سواء كانت مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر
وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع
العمر ان اطلق او في الوقت الذي ذكره ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى
اتغدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد
ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ عن الاتيان.

مطلب
المجاز لايتوقف
على النقل في كل
جزئي

حروف الجر
ثم تغدى بعد غير تراخ فقد بر
ولو بعد عليه الا اذا لم يتغد ثم

بان يأتيه وقتا فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ
من حمل التراخي الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه **قوله** حروف الجر سميت
حروف الجر لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال
لزيد وقد ذكر من حروف الجر خمسة احرف وهي الباء وعلى ومن والى وفي لمزيد
الحاجة اليها في كثير من المسائل **قوله** فالباء للالصاق هو معناها الوضعي
بدلالة استعمال العرب اياها فيه وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في
احكام الشرع والالصاق تعليق الشئ بالشئ واتصاله به وهو اما حقيقي
نحو به داء اي التصق به داء او مجازي على سبيل الاتساع نحو مررت بزيد
والمعنى التصق مروري بمكان يقرب من زيد لان مرورك الذي هو صفة
قائمة بك غير متصلة بزيد وعن الاخفش ان المعنى مررت على زيد
بدليل قوله تعالى وانكم لتمرون عليهم مصبحين **قوله** لان المقصود في
الالصاق الخ الالصاق يقتضي ملصقا وهو ما قبل الباء وملصقا به وهو ما
بعدها والملصق هو الاصل من الالصاق والملصق به بمنزلة الآلة فقد دخل
الباء على الاثمان التي هي آلة او لان الباء آلة كالآلات اذ المقصود من
البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك متحقق في المبيع دون الثمن لانه
في الغالب من النقود وهي لا انتفاع بها سوى التوصل الى المقصود
كغيرها من الآلات ولذا صح البيع مع عدم ملك الثمن ولم يصح مع عدم
ملك المبيع **قوله** فان قلت هذا ليس بكلي اذ المقصود للبائع في
قولك بعت هذا الفرس بعشرين دينارا ليس الا الدنانير كما انه لا مقصود
للمشتري سوى الفرس مع ان الثمن احد الركنين فكيف يكون مانعا
للاكثر واجيب بان المقصود من شرعية البيع الوصول الى ما يتوقف
عليه بقاء الانسان من المأكل والمشرب والملبس ونحوها
وليس ذلك الا بالمبيع بخلاف الثمن فانه غير مقصود ولكن انما هو وسيلة
اليه اذا كان مقصودا في البيع ايضا الا ترى ان البيع يبطل بهلاك
المبيع قبل القبض دون الثمن وهو قوله فيصح الاستدلال به قبل
القبض لان التصرف اي التصرف في الثمن جائز قبل قبضه
دون المبيع لنهيه عليه السلام عن بيع ما لم يقبض وفيه شئ فانه اذا
اعتق المشتري العبد في يد البائع قبل قبضه صح والجواب ان العتق
شرط الملك وقد وجد والبيع شرط القدرة على التسليم وذا يكون بعد

الباء

تفي قولك كتبت بالقلم الكتابة ومعناه
ملصق والقلم ملصق به
الصقت الكتابة بالقلم

اي للشئ

اي بسبب تنتفع بها
الآن ذاتا

القبض فان قلت هل يجوز التصرف في الثمن من البايع والمشتري ام لا
قلت اما البايع فيجوز مطلقا واما المشتري فان كان نقودا جاز
لانها لا تتعين وان كان عينا فلا يجوز ويكون سلما فتراعى فيه شرائط
السلم ويجعل العبد رأس مال السلم والكر مسلما فيه فلا يصح الاستبدال
به قبل القبض والفرق بين الصورتين ان اضافة العقد الى العبد يجعله
اصلا ملصقا بالكر والثمن تابعا ملصقا به شرطا وفي العكس بالعكس
قوله يقع على الاخبار بالحق وهو ما طابقه الواقع من الكلام ويقابله
الباطل وهو ان ساغ استعماله في الاعتقادات مرادف للصدق
المقابل للكذب وهو وان ساغ استعماله في الاقوال واعتبرت
مطابقته للواقع مرادف للحق ايضا لا على مطلق الاخبار لان حرف
الالصاق يقتضي ملصقا به فيكون دليلا على مفعول الخبر لان القدوم الذي
صحبته الباء لا يصلح مفعولا للخبر لكونه معمولا للباء والشيء الواحد لا يجوز
ان يكون معمولا لعاملين فيكون التقدير ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم
فلان والخبر ملصق بقدومه لا يكون بدونه فلا يقع العتق بالخبر الكاذب
لانعدام شرطه وهو صدق الخبر فيه شيء اذ لا يجوز ان يكون الشيء
معمولا لعاملين مختلفين احدهما عامل في اللفظ والآخر عامل في المحل
نحو كفى بالله شهيدا ومررت بزيد فيجوز ان يكون القدوم مجرورا بالباء
لفظا منصوبا بالفعل محلا فيكون مفعولا ثانيا بلا اضمار كما في ان اخبرني
بهذا الخبر زيد قوله فهذا يقع على مطلق الخبر لانه اذا لم يذكر الباء صلح
الباقي ان يكون مفعولا ثانيا للاخبار اذ يصير التقدير ان اخبرتني
قدومه وحقيقة القدوم لا يصلح مفعول الخبر فيقدر مضاف محذوف
وهو لفظ خبر ليصح الكلام فيحمل المعنى الى ان اخبرتني بخبر قدومه
والخبر اسم للكلام يدل على المخبر به لا غير فيتحقق الشرط وان كان
كاذبا ويلزمه تحقق المشروط قوله ولا يبقى الفرق بين الصورتين
التلفظ بالباء وتقديرها لان المقدر كالملفوظ واجاب الهروي بان
الباء اذا قدر كان ثابتا من وجه دون وجه بخلاف ما اذا كان مذكورا
والباء التي للالصاق اقوى من التي للتعدية فلهذا يقع الاول
على الحق دون الثاني فان قلت الاخبار يستعمل
بمعنى العلم قال الله تعالى لما لم تحط به خبرا اي علما فكان الواجب

ان يقع

ان يقع على الحق كما قالوا ان اعلمتني ان فلانا قدم اجيب بان الخبر في الوضع
كلام يحتمل الصدق والكذب ولا كذلك العلم فيقع على الخبر الحق والباطل
ولا يجوز ذلك في العلم قوله الا خروجا لانه موصوف بصفة وهو الاذن
عامة باعتبار عموم موصوفها الوقوعه في سياق الشرط اذ عموم الموصوف
يستلزم عموم الصفة تأمل واما جواب الشارح ففي اصله ان عدم الفرق
انما يكون لو لم يكن ما قدر دخول الباء عليه مقتضى الاسناد وهو مم لان ان
مع اسمها وخبرها يقتضي الاسناد وهو ظاهر واذا تحقق وجود ذلك جاء
عدم اقتضاء الصدق لكونه اسنادا خبريا محتملا للصدق والكذب قوله
يشترط تكرار الاذن في كل خروج فلو اذن فلم تسمع فخرجت لم يحنث عند
ابي يوسف وعندهما يحنث ولو اذن لها متى شاءت او كلما ارادت
ثم نهاها فخرجت لم يحنث عند ابي يوسف وقال محمد يحنث ولو قال
الحالف اردت بقوله الا باذني الا ان اذن لك صدق ديانة لا قضاء لان
فيه تخفيفا ولو قال في الثانية اردت الا باذني صدق قضاء لان فيه تشديدا
قوله فيكون تقدير قوله الا باذني الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ
فيجب ان يقدر له لفظ عام مناسب له في جنسه ووصفه ليستثنى منه
فيكون المعنى ان خرجت خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق الشرط
تعم فاذا خرج منها بعض بقي ما عداه على المنع قوله فلا يحمل على الاستثناء
لان الاذن غير مجانس فيحمل مجازا عن الغاية بمعنى حتى ورد ان تقول حمله
بمعنى حتى مجاز والاستثناء المنقطع مجاز فلم رجح احد المجازين والجواب
ان جعله بمعنى حتى مجاز اقرب الى الحقيقة قوله كما ان المستثنى يسبق قبله
والصواب كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه والغاية
كل منهما انواع لبعض ما تمنا وله الصدر قوله الشهر تجاز تجاه فيه شيء اذ العلة
تنافي الشهرة ولئن سلم فلعارض عليه بتة المجاز كما سنذكره قوله واثبات
وجوب الاذن في كل دخول الى جواب سؤال تقديره وظاهر هذا الى نوع
بقوله الا ان آذن لك التكرار صدق قضاء وديانة ولو نوى المرة فقط في الا
باذني صدق ديانة لا قضاء وكذا في الجامع البرهاني قوله فان قلت ان مع الفعل
الخ هذا السؤال مبني على منع تعذر الاستثناء وجعل ان مستعملة في موضعها
كما لا يخفى بالتقدير المذكور قوله قلت على هذا التقدير اجاب الهروي عن هذا
التقدير يلزم المجاز ايضا وهو جعل المصدر حينا فما اخترناه اولى لان المجاز

بيان الخلاف

يكون في المحذوف للاين في الحذف جعل جزء المنطوق منطوقا ثم على ذلك التقدير
يلزم الحذف مرتين بحذف الوقت المضاف وحذف الوقت المستثنى منه
قوله الا وقت اذني ليس بعام لانه مضاف الى المعرفة فيختص بالاذن مرة
قوله ولو بدل اي لو قال السائل الا وقتا اذنت لك مكان قوله الا
وقت اذني لصار الوقت عاما لكونه نكرة في سياق الشرط والوصلح الى
ذلك فالجواب المذكور عنه فاسد وهو قوله فلا يحنث بالشك لان عدم
الحنث لكونه مجتهدا فيه ليس بيقين حتى لا يزال بالشك سلمنا انه يقيني
لكن لنا قاعدة اخرى وهو انه اذا اجتمع معنا حاظر ومبيح قدم الحاظر وهنا
قد اجتمع عدم الحنث على التقدير الاول والحنث على هذا التقدير فينبغي
ان يحنث وهذا التقرير للاشكال وللقائل ان يقول ما ذكر من انه اذا اجتمع
حاظر ومبيح قدم الحاظر انما هو بين الادلة بان ورد دليل باباحة شيء واخر
بحظره اما اذا وقع ذلك بين اجتهادين بان ادى اجتهاد الى اباحة شيء
وآخر الى حظره كما هنا تعارضا وتساقطا ويرجع الى الاصل وهو الاباحة
فتامل قوله وفيه بحث الى قوله فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر
وهو معنى السببية والجواب عنه ان الحمل على الشرط اولى لانه اقرب
الى الالصاق لان في الالصاق معنى الترتيب بالزمان لانه يقتضي ملصقا
متقدما على الملصق زمانا ليمكن الالصاق به والترتيب الزماني موجود في
الشرط مع المشروط بخلاف العلة والسبب لانهما ربما يكونان مقارنين للمعلول
والمسبب زمانا فيكون اعتبار الالصاق بالشرط اولى مما سواه وفيه شيء
اذ لا نسلم ان الالصاق يقتضي الترتيب والصواب ان يقال لا نسلم انها
اذا كانت للسببية يقع الطلاق منجزا ولو سلم ذلك فذلك انما يكون بالالغاء
بحيث لم يتعلق بما قبلها اصلا فالحمل على مجاز فيه اعمال له خير من الحمل على مجاز يستلزم
الالغاء لا يقال حمله على الشرط يبطل اصل الكلام وذلك فوق الالغاء لانا نقول
الالغاء فوق الابطال بهذا فيبقى شيء وهو ان يقال لم عدل عن حقيقته وهو
الالصاق الى المجاز وهو الشرط من غير داع وهو امكان العمل بالحقيقة وسنذكر
الجواب قريبا قوله والاوجه قد يقال ما ذكره الشارح من الاوجه هو معنى قول
بعض الشراح انهم جعلوا الباء بمعنى الشرط انما خرجت عن حقيقة الالصاق وجعلت
بمعنى الشرط بل بطريق التشبيه للانفتاح لان الالصاق وان كان لا يتحقق
بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط الا ان الملازمة لا

مطلب مهم

بين المشروط

بين المشروط والشرط اتم مما وراء معنى الشرط للانفتاح اذ قوة المناسبة
يقتضي شدة الاعتناء ومع سقط التردد بالذكر في صدر البحث ابصير ذكر الاوجه
الى تطويلا فتامل قوله كما لو قال انت طالق ان شاء الله فانه لم يقع لعدم الوصول
الى العلم بوجود الشرط لان مشية الله تعالى لا يمكن الوقوف عليها ولا الباري على
لسانه تعليق لا تطليق والتعليق اعدام قبل وجود الشرط والشرط هنا لا
فلا يقع شيء وقال مالك واحمد يقع الطلاق لان شرطه تحقق اذ لو لم يشاء الله
ما جرى على لسانه التطليق والجواب مامر قوله فكان ينبغي ان يقع الطلاق
اذا شاء العبد لوجود الشرط لان حصول مشية العبد تستدعي حصول مشية
الله تعالى قوله يمكن الجواب في توجيه الجواب انا سلمنا ان مشاءة العبد تابعة
لمشاءة الله تعالى ولا يفهم منه ان مراد العبد مراد الله تعالى اذ لو كان كذلك لوقع
كلما اراده العبد واللازم باطل فكذلك الملزوم قوله اونقول الفرق بين
هذا وبين الاول ان في الاول جعل مشية الله تعالى فعل مشية العبد وفي الثاني نفس مشية
العبد وفي الاول البتة مقدرة سببية اي لا يصدر منكم فعل المشية الا بسبب
مشاءة الله اياه وفي الثاني لا يقع منكم فعل المشية التي هي فعل الا اذا شاء الله اياها
وهذا ينقض في الجواب قوله ولو قال انت طالق بامر الله تعالى او بحكمه او بعلمه او باذنه
او بقدرته يقع في الحال وكذا لو قال انت طالق في علم الله بخلاف ما لو قال في ارادته
او في ارادته او في قدرته فانه لا يقع لان حرف في مجاز عن الشرط ولو قال انت طالق
لمشية الله او لارادته يقع لان اللام للتعليل فكانه قال انت طالق لان الله تعالى
شاء وهذا مما يدل على عدم الفرق بين المشية والارادة ولو قال انت طالق
بارادة الله او بمحبته او برضاه لم يقع شيء لما قلنا في مشية الله تعالى قوله
لان استعمال الشرط في بعضها محال وهو العلم والقدرة لانهما ليسا صفتا
تاثير اذ العلم يتعلق بالواجب والممتنع والممكن الموجود والمعدوم ولا يلزم
الوقوع لانه كل شيء عنده بمقدار بخلاف الامر والاذن والحكم لانها صفات
تاثير وايجاد اذ المراد بالايجاد المفهوم من قوله انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون وكذا الاذن بمعنى الامر فهذه وان كان يقع التعليق
بها لكنه لا يجوز استعماله وعلى هذا الاستعمال لجعلها شروطا لا يقع كان في المشية
قوله يقتضي وقوع الطلاق البتة هذا بطريق البحث اما المذهب فعدم الوقوع
قوله والجواب الى عن قوله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه انما
هو الوقوع على تقدير عدم المشية دون المشية قوله لا نسلم ان هذه الكلمة

اى ان لم يشاء الله للتعليق بل للابطال لان التعليق بالمشية ابطال اى
مبطل لصدر الكلام واذ ابطل الكلام بعضه بعضا خرج المجموع عن حيز الافادة
فلا يقع شئ اصلا البتة ولو سلم انها للتعليق فلا نسلم لزوم الحكم وهو وقوع
الطلاق على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان وجود المعلق عليه
ممكنا وليس كذلك لانه لا يمكن الاطلاع على مشية الله تعالى وعدمها وايضا
وقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال لكون ان لم يشاء الله مقطوعا
بعدم وقوعه فالتعليق بالمستحيل معه وقوع الطلاق لغو قوله قال الشافعى
الباء فى قوله تعالى فامسحوا برؤسكم للتبعيض لانها دخلت على المحل فلا يستوعبه
فيجب مسح بعض مطلق اذ لا رجحان للبعض على البعض فيتادى الواجب بمسح مطلق
البعض والا لزمت الزيادة على النص بخبر الواحد وهو لا يجوز عند من قدره
بالربع او ثلثة اصابع وقال مالك انها صلة زيدت لتاكيد تعدى الفعل فيجب
مسح كل الراس كالوقيل وامسحوا رؤسكم وهذا وان كان مجازا بالزيادة لكنه
اوجه للتجويز عن الوهدة بيقين قوله وليس كذلك اى ليس معنى الباء فى الآية
كما قالاه من التبعيض والزيادة لانها لم توضع لشئ منهما اذ لو كان لنقل
ضرورة ان لا ثبوت للغة بدون النقل فلا يعدل اليه مع امكان العمل بالمعنى
الحقيقى وهو الالصاق قوله وذلك لا يستوعب الكل اى كل الراس عادة اذ جعل
الله تعالى قدرة فى خلقه مقعر يد كل انسان اقل من محدب راسه بل اذا كان
مقعرها قدر ربع راسه وحقيقة المسح يحصل بمجرد وضع اليد على الراس ولصوقها
بها وذلك يأخذ ربع الراس فى العادة فيتقدر به ولا حاجة الى الغير قوله وصار المراد
اكثر اليد وهو ثلث اصابع عملا بقاعدة ان للاكثر حكم الكل وفى هذا رد على زفر
حيث اجاز المسح باقل من ثلثة اصابع فان قلت لم جعلت الثلاث اكثر
اليد وهى اكثر الاصابع لا اليد اذ اليد اسم لمجموع العضو المشتمل على الانامل
والاباط قلت نظر الى ان الاصابع هى الاصل فيما به باعتبار قصد الاخذ
والبطش ولذا اوجب الشرع بقطعها كمال الدية دون ما سواها كالكف بلا اصابع هذا
ولا يخفى ان تفسير الشارح الكف اليه بالاصابع ليس بتمام قوله لان ما بين اليد
تعذر الصاقه توجيه لعدم الاستيعاب عادة غير التوجيه الذى ذكرناه وتقريره
ان وضع الآلة لا يقتضى استيعابها فى العادة لان العادة لا توضع اليد بجميع
اجزائها على الراس فان ما بين الاصابع يتعذر لكن تعذر الصاقه كذا قال
بعض الشراح ولا يخفى ان التوضيح الذى ذكرناه ابين فتامل تفهم قوله التائل

ان يقول

الفرق بين البدل والخلف

الا ان يقول لا اجزائه ما بال الآية فيشكل بها ذكر انه عليه السلام جعل المخرج
لا للابطال ان الآية فمن اين قيل بالخلف الاول لا يلزم البطلان
ومن يبطل الحق فعلم الكل وبطل فيما فعله انه لا يقتضى ومن مع الكل على الربع ومن مسح
البعض فقد اتى بما هو الفرض المذكور فى النص ومن حمل الكل على ما فيه وهذا الكل
المذكور قوله فان قلت فى الحق ان الابل فلا مخلص الحكم المقتضى الا استيعاب
الا انها تقتضى بعدم الاول اعلم ان الطريق ... وجوده الا الاخص فلا يرد
السؤال وانما يعد الفرق ان زفر لو وجد حتى ان يتوهم ذلك على ان له ان
ان يقول الزيادة على الكتاب نسخ وقد قال عليه السلام لا ... القرآن
نزل فاحلوا حلاله وحرموا حرامه وذلك يدل على ان جميع احكامها ثابتة
ويمكن ان يجاب بان الحديث المذكور يحمل النسخ على ان الاحاد لا تعارض
المتواتر لكن بمجرد دعوى النسخ غير كاف هنا على الحنفية ايضا بان الاستيعاب
خلاف ... ثبت قياسا على الاصل وهو الغسل لان حكم الخلف فى المقدار حكم الاصل
وفيه نظر لانه يشكل بمسح الخف فانه خلف عن الغسل والربع غير حكمه فى المقدار
والتحقيق ان المسح بدل لا خلف فى الكلام ... والفرق بينهما ان البدل مشروع
مع امكان المبدل منه وشرط الخلف تعذر الاصل فكان البدل بمنزلة وظيفة
مبتدأة شرعت فلا يلزم منه مراعاة المبدل بخلاف الخلف قوله على للالزام
على فى اللغة حرف موضوع للاستعلاء حقيقة نحو زيد على الفرس او حكما نحو فلان
امير على القوم وفى الشريعة للالزام فى الذمم لان الدين يعلو من هو عليه ويركبه
على ما الصاحب الدين من العلو على من هو عليه ومن ثمة قيل ان لصاحب الحق
يدا ومقالا الا ان يقول له على الف وديعة او لكن انها وديعة او الا انها وديعة
او غير ذلك مما يكون مغيرا لصدر الكلام عن الايجاب فى الذمة فينصرف
الى الوديعة لا فيها وجوب الحفظ ولا يثبت به الدين وان شرط الاتصال
لانه مغير وهو لا يكون منفصلا وانما قال وديعة ولم يقل عارية لان العارية
فى الدراهم والدنانير قرض والقرض دين الا انه يخالف الدين من جهة التاجيل
وعدمه وانما اقتصر على الدين مع ان القرض دين فى الذمة لان الدين اعم اذ كل
قرض دين ولا عكس فلو ذكر الاخص لتوهم قصر الحكم عليه والدين ما لزم ببيع
او شراء او صلح عن جناية او غير ذلك وكذا كل ما لزم بالعقد بخلاف القرض فان
المراد به الكلف قوله فى المعاوضات المحضة اى الخالية عن معنى الاسقاط
كالبيع والاجارة والنكاح يعنى كانت بمعنى الباء مجازا لتعذر العمل بالحقيقة

بالعبارة والاسقاط ثابتا بالاشارة لان الثابت بالاول ظاهر من كل وجه ومخصوص
بالنص بسوقه لخلاف الثاني ولهذا كانا ثابتين بالنقل واما الثابت بالفرق فلا يختص الاعلى
اهله لانه من خطابات اللغوية فلا يستلزم من وصل الغاية في قوله زلت مدة الكلام
من اوله الى كتاب البيوع قوله قال صاحب الكشف في المغايرة في نقل كلام الخصم
لانهم لم يقولوا ذلك بغير دليل وصور الاين الاحوال قوله كالقبل في الصوم ضحى
واعترض بان القبل قائم بنفسه لانه لا يفتقر في وجوده الى جنبه وحنوا لما
اورده فخر الاسلام في القسم الذي هو قائم بنفسه وفي نظر لانه ان اريد به المحل
الاول مقابل لانتهاء الغاية فلا نسلم ان القبل كذلك لانه يحتاج ان يستبق مقابلة
محل وان اريد به مطلق المحل فلا نسلم ان مثل الحائط والبستان قائم بنفسه
مع انه يحتاج في وجوده الى محل قوله وفي الظرفية اي يفضي انها تقتضي اشتمال
المجرور بها على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا نحو الماء في الكوز
والصلوة في القبل او تشبيها نحو زيد في نعمة والمبارزة في بدر قوله وان نوى
الآخر صدق بقوله ابي حنيفة لا عند الثلثة في انه لم يكن له نية تقع في الجزء الاول
للوقوع لعدم المزاحم قوله اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان اذ الواقع في مكان
واقع في جميع الامكنة فلا يصلح ان يكون ظرفا ليكون تعليقا والنقض فيه
ان المكان الداخل عليه حرف في موجود في الحال فيكون التعليق به تنجيزا بخلاف
الزمان فانه معدوم فالتعليق به يكون تعليقا معنى فيحمل على التعليق بحقيقة
والتحقيق ان الاضافة تجعل ما بعدها ظرفا وهو يتضمن نوع تعليق و
التعليق المقصود الان امر معدوم وذلك في الزمان لان اجزاءه توجد شيئا
فشيئا بخلاف المكان فانه بجميع اجزائه موجود فلا يتصور التعليق به فاذا
عدم التعليق كان ارسالا للطلاق والطلاق المرسل لا يتوقف على شي
لان الطلاق يتوقف اذا كان معلقا بشي حقيقة او معنى نحو انت طالق
ان كلمت زيدا او انت طالق في غد كانه قال انت طالق اذا جاء الغد قوله
الا ان يضمر الفعل المستثنى من قوله تقع في الحال تقديره اذا اضيف الطلاق
الى مكان وقع في الحال الا ان يضمر الفعل الذي هو المصدر بان نوى دخولك
الدار اي وقت دخولك الدار من باب وضع المصدر موضع الزمان فح
لا تطلق في الحال والتصير فيه الشرط لتعلق الوقوع بالدخول فيصدق ديانة
ديانة لا قضاء لان اللفظ وان كان يحتمل ذلك من حيث ان الدخول حال
في الدار وسبب للكينونة فيها بخلاف الظاهر قوله لان في الظرف معنى التجارة

من حيث احتوائه على المظروف بجوانبه قوله انت طالق واحدة قبل
واحدة يقع واحدة لان القبلية يكون صفة للاولى لان في قوله قبل واحدة
ضميرا عائدا الى قوله واحدة اي واحدة ثابتة قبل واحدة وبهذا الثبوت
خرجت المراة عن محلية للطلاق الثاني بخلاف قبلها واحدة فان القبلية
وقعت صفة للواحدة الثانية لانها فاعل للظرف فيكون هي المتصفة
بالقبلية والمراد الصفة اللغوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني
قبلها واحدة صفة للواحدة السابقة ولا وصفت الثانية بانها قبل الشاهد
وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة
ثبت من قصده قصد ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان
السابق يجعل ايقاعا في الحال لان في ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع
في الحال قوله ولو قال له علي درهم قبل درهم يلزمه درهمان لكونه صفة
الآخر اي درهم قبله درهم قد وجب علي والحاصل ان الاقرار بخلاف الطلاق
لان الطلاق لا يقع مطلقا في قبل حق يجيء عند انقضائها لانها الكناية لان الطلاق
لا يقع لعدم المحلية والدرهم بعد الدرهم يجب دينا قوله لان في المدخول بها
يقع الجميع لوجود المحلية لقيام العدة قوله لان عند عبارة عن القرب
فيه شي لان عند موضوعة للحضرة وهي تدل على الحفظ لا اللزوم كما ذكره
المص الا ان يقال هي موضوعة للقرب لغة وللحضرة شرعا فلا تنافي في قوله
لان اللزوم في الذمة ليس عند حضرته حقيقة لان الدين وصف في الذمة
وقوله عندي دين مجاز لان العندية وهي لا تتصور في الدين اذ الحضرة
لوجود المشاهدة حقيقة والدين ليس كذلك فان قلت لم لا يحمل
على العارية مع انها امانة في يد المستعير قلت عارية الدراهم والدنانير
قرض فيثبت في الذمة فيكون دينا فتنبه لذلك قوله وغير صفة تستعمل
للنكرة حالة اضافتها الى المعرفة اضافة معنوية نحو جاءني رجل غير زيد لانها
نكرة لا تتعرف بالاضافة الى المعارف لتوغلها في الابهام فان قلت
فما تصنع في قوله تعالى غير المغضوب عليهم فانها وقعت صفة للمعرفة
وهو الذين قلت الذين في معنى النكرة لعدم ارادة المعينين له ولان غيرا اذا
وقعت بين المتضادين وكانا موقتين تتعرف بالاضافة كقولك عليك
بالحركة غير السكون وكذا هنا لان المنعم عليهم والمغضوب عليهم متضادان
قوله لانه اي قوله غير دانق صفة للدراهم ومقتضى الوصف بالغيرية ان لا يكون

لفظ دوانق

الدراهم المتعارف وانقها قوله وهواى الدانق سدس الدرهم وقيل يمكن الجمع بينهما بالاحالة على اختلاف العرف قوله احترز به اى المتعارف بقوله غير دانق قوله فيلزمه درهم الا دانق لان الدراهم المتعارف ينقص دانق فيكون اللازم للزمة اما خمسة اسداس او ثلاثة ارباع على اختلاف القولين وبهذا ظهر الفرق بين الوصفية والاستثناء كما ظهر في نحو جاءني رجل غير زيد وجاءني القوم غير زيد فان الاول لا تعرض فيه لزيد بنفي ولا اثبات والثاني مفيد الحكم عليه بعدم المجيء وكذا لو قال لفلان علي دينار غير عشرة بالرفع لزمه دينار لما ذكرنا ولو نصبه فكذا خلافا لهما فانه عندهما لا تلزمه الا قيمة عشرة دراهم فمحمد جعل الاستثناء منقطعا وهما جعلاه متصلا وذلك بطريق البيان وهما بطريق المعارضة قوله اى كلماته انما فسر الحروف بالكلمات لان ادوات الشرط ليست كلها حروفا بل الحروف منها ان ولو وما سواها اسماء والكلمات تشمل الحروف والاسماء وكان الشارح اعتذر عن تعبير المصنف بالحروف بشيئين على سبيل البدل احدهما انه اراد بالحروف الكلمات لا الحروف المصطلحة وثانيهما يجوز انه اراد الحروف المصطلحة تغليبا لان على بقية الادوات لاصالتها اذ كل واحد من الاسماء التي جازى بها تبع لان في المجازاة وانما قلنا على سبيل البدل لانه لا يمكن الاعتذار بهما معا للمنافاة بينهما قوله وليس لها معنى آخر سواه فان قلت ان تقول لا نسلم ذلك لانها تكون نافية ايضا نحو ان من شيء الا يسبح بحمده ومخففة من الثقيلة وعمله على ليس نحو ان هو مستوليا على احد والجواب ان المراد حالة كونها للشرط مثل حين وابن السبيل طعنا فان الظرفية لازمة لها قوله يحتمل للوجود والعدم المناسب ان يقول يحتمل للوجود فقط لان العدم قد تقدم ذكره اذ يقول اى غرار يوجد وان لا يوجد والحاصل ان مدخولها لا بد ان يكون مترددا بين ان يكون وان لا يكون فلا يستعمل في قطعي الوجود والعدم الا لغرض او لنكتة قوله ليس بكائن لا محالة الجملة صفة لخطر الظاهر انه صفة ثالثة لما ذكر اى امر ليس بكائن اى بموجود لا محالة وكان الاولى عدم ذكر هذه الجملة للاستغناء عنها بما قبلها الاهو بصدد الاختصار قوله لان المقصود من دخولها هو الحمل على الشيء او المنع مثال الاول ان قدم زيد

فقدم عمرو مثال الثاني ان دخلت الدار فانت طالق ولا بد في التقييد بالغالب حتى لا يرد لو قال لامرأته ان حضت فانت طالق فانه يمين وليس فيه حمل ولا منع قوله وذا لا يجوز في الممتنع والمتحقق اذ لا فائدة في الحمل على الممتنع والمنع عن الاول والحمل على الثاني تحصيل الحاصل قوله فلا يقال ان جاء الغد وكذا لا يقال ان عشت ابدا لان ذلك ممتنع ولكن ان تقول الحيض من الامور الكائنة البتة عادة مع انهم استعملوا فيه ان وان في قولهم اذا قال لامرأته ان حضت فانت طالق واذا حضت فكذا والجواب ان ان استعمل في قطعي الوجود او الامتناع لتنزله منزلة المشكوك لنكتة قوله فاذا مات الزوج اى قرب موته على وجه لا يسع فيه انت طالق وقد وجد الشرط فتطلق ثلاثا قوله لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة ولا عدة لغير المدخول بها والطلاق وقع قبل الموت في زمان لا يسع التلفظ بالطلاق فبانت لا الى عدة فجاء الموت وهي ليست في العصمة فان قلت لم لا تقولوا انها تطلق عقيب موته فترث قلت الشرط مشروط بالعجز عنه وذلك يحصل قبل موته في زمان لا يسع التلفظ به فلو قلنا بعدم الوقوع في هذا الزمان لكان لا يقع الطلاق بعد الموت من اولى فلها الميراث لوجود شرطه وهو العدة قوله وكذا ان كانت تطلق ثلاثا قبل موتها بساعة لطيفة لا يسع فيها كلمة التطليق وفي النوادر لا تطلق بموتها لانها ما لم تمت فالتطليق في الزوج منصور وبعد موتها لم يبق محلا للطلاق بخلاف الزوج فانه اذا اشرف على الهلاك وقع اليأس عن فعل التطليق فيه والصحيح ان موتها كموته لتحقق الشرط وهو العجز بموت كل منهما واذا حكمنا بوقوع الطلاق قبل موتها لا ترث منها الزوج لانها بانت قبل الموت فلم يبق بينهما زوجية لانها اذا اشرفت على الهلاك فقد بقي من حياتها ما لا يسع التكلم بالطلاق وذلك القدر من الزمان صالح لايقاع الطلاق فوجد الشرط والمحل باق وانما حكمنا بالبينونة مع ان المعلق صريح لانتفاء العدة لعدم الدخول لان الغرض ان الوقوع في آخر جزء لا يتجزى فلم يليه الا الموت وبه تبين بطلان قول من يقول انه كان الباقي من الزمان قدر ما يسع التكلم بالطلاق بالنسبة اليها فينبغي ان لا يقع الطلاق لان المحل لا يسع الطلاق بخلاف موته فتأمله قوله لو قوع الطلاق قبيل موته ان قيل في الجزء الاخير من الحياة هو عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرط القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ عند الشرط قلنا

مطلب يراد بالحروف الكلمات

كلمة ان

بيان الخلاف

مطلب لزوم الظرفية للظرف بمعنى ان

مطلب التقييد بالغالب معتبر

ويسع فيه انت طالق ثلاث

فكان نعم

ساعة لطيفة

امر حلى فلا يشترط لما يشترط لحقيقة التعليق بل يكتفى بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنانه فانه ينزل الجزاء والتام تتصور منه حقيقة التعليق قوله واذا عند نحاة الكوفة يعنى يصلح للوقت تارة وتستعمل للشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخلت عليه ويجزم بالمضارع ويكون استعمالها ح فى امر على خطر الوجود قوله على السواء يعنى من غير ترجيح لاحد الاستعمالين على الآخر مع ثبوتهما لاسيما لها فى الحالين ولا يلتفت الى ما قيل من انها فى ذلك حرف مرادف لان الشرطية لا تفوت عليه من النكت البيانية قوله كقول الشاعر واذا يصبك خصاصة فتجمل اوله واستغن ما اغناك ربك بالغناء معناه عد نفسك غنيا واظهر الغناء مدة اغناه الله تعالى اياك واذا اصابتك مسكنة وفقر فاصبر صبرا جميلا من غير جزع وشكوى واظهر الغنى بالتجمل والتزين كيلا يطلع الناس على حالك والشاهد فيه جزم باذا تجمل لانها بمعنى ان لان اصابة الخصاصة من الامور المترددة واذا اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل غالبا فى الامر الكائن الذى لا ريب فيه نحو جئ الغد فلو لم تكن اذا ههنا بمعنى ان الشرطية لما جاز استعمالها فى الامر المتردد قوله معناه ان تصبك لدخول الفاء وهذا مخصوص بان قلت فى هذا الدليل نظر لانتقاضه بقول الشاعر واذا ما القيت بنى مالك فسلم على ايهم افضل والا نسلم ان الفاء مخصوص بجواب ان قوله واذا كان كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب الحيس الخلط ومنه سمى الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه وحاصل المعنى انه يقول اذا كان الشديد فى القتال وحرب تدعى لها واقاتل واذا كان هناك تمر وسمن لم تدع لها جندب الخول الذى لم يقاتل قوله فاذا استعمل فى احدهما يبقى الآخر مرادا فان المشترك لا عموم له قوله ويمكن ان يقال الخ الاولى ان يقال انها موضوعة للوقت وقد تستعمل مجازا للشرط من غير سقوط معناه عنها الا انهم لم يجعلوها كالكلمة الشرط ولهذا لم يجزموا بها المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فهذا لا جمع بين الحقيقة والمجاز بل جمع بين معنى اصلى ومعنى مجازى لانها انما استعملت فى معنى الظرف متضمنة لمعنى الشرط باعتبار افادة الكلام معها تقييد حصول مضمون جملة لمضمون جملة اخرى قوله وما يدل على ما ذكرنا هذا ابتداء كلام لا تعلق له بما قبله وحق العبارة ان يقول وما يدل على ما ذكر الا انه قصد بذكر هذه المسئلة تاثير

كلمة اذا

وانا بدل لوا

قولنا

قولنا ويحتاج ابو حنيفة الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وبين قوله طلق نفسك اذا شئت حيث جعل اذا الاولى لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحياة وفى الثانية للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد المشية بالمجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك قوله ما لم يمت احدهما علل له بانه قد ثبت استعمالها فى الوقت الخالص والشرط المحض على التعارض فوقع الشك فى وقوع الطلاق لانه ان كان بمعنى الشرط لا تطلق فى الحال وان كان بمعنى الوقت تطلق للحال كما فى متى فلا يقع بالشك كذا قالوا والقائل ان يقول لو كان الشك واقعا فى وقوع الطلاق لما وقع حين سكت للاضافة الى احدهما لان النكاح محقق والمحقق لا يزول بالشك ولان مقتضى التعارض اذا عدم التعارض تهاتر فيبقى الاضافة جميعا والطلاق اذا لم يكن مضافا فهو منجز واجيب بان الشك واقع فى التكييف لا فى اصل الطلاق لان موجبه انت طالق وليس فيه ما يوجب الشك وانما وقع الشك فيما دل عليه اذا من الاضافة الى الموت او الى زمان خال عن التعليق فمعنى قولهم وقع الشك فى الطلاق وقوعه عند السكوت بدليل ان وقوعه عند موت احدهما لا شك فيه وتهاتر الاضافتين انما يلزم ان لو لم يقم مرجح لاحدهما وقد قام استصحاب الحال مرجحا للاضافة الواقعة فترفع الوقوع الى ما بعد الاضافتين انتهى وفيه نظر قوله وروى عنهما فان قلت روى ابن سماعة هذه المسئلة عن ابى يوسف فى نوادره ولم يذكر معه محمدا ونبه على ذلك شمس الائمة فى الاصول قلت ليس فى سكوتهما عن ذكر محمد نفى الرواية عنه ومن نقل حجة على من لم ينقل ولكن لا نص فى ذلك عن ابى حنيفة رحمه الله قوله وكيف سؤال عن الحال وقد تعلق من سياق هذا الكلام ان كيف فى كلمات الشرط على ما هو راى الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست فى يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصلح للتعليق الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع اصنع وانما المقصود انها من الكلمات التى صحت عنها فى هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اى السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء فى انها لم تبق فى مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ان جعفيا تريد ام بائنا على قصد السؤال بل صارت مجازا او المعنى انت طالق

كلمة كيف

باى كيفية شئت **قوله** فان استقام السؤال عن الحال بان كان ما وقعت
عليه ذا احوال حملت عليه وان لم يستقم بطل كونها للسؤال عن الحال **قوله**
قال ابو حنيفة رحمه الله الخ قال في المبسوط في مسئلة انت حرة كيف شئت
انه يعتق عند ابي حنيفة رحمه الله ولا مشيئة وعندهما لا يعتق ما لم يشأ
في المجلس فعلم ان بطلان تعليق الكيفية يصير الكلام اى هو عند ابي
حنيفة رحمه الله **قوله** لان العتق لا كيفية له لقائل ان يقول اذ يكون معلقا
ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما ياتي من
الزمان وكل هذه كيفيات ويمكن ان يجاب بان المعلق بالمشيئة انما هو
كيفية العتق لا اصله كما مر من ان كيف للسؤال عن الحال فاذا يكون اصل العتق
منجزا وليس له بعد التنجيز اوصاف واحوال يمكن تعليقها بالمشيئة فيقع قوله
انت لصدوره من اهله في محله ويلغو قوله كيف شئت لعدم وجود ما يتعلق به
والاحوال المذكورة انما يمكن اتصاف العتق بها قبل الوقوع لا بعده **قوله** فتقع
الواحدة يعني الرجعية التي هي اصل الطلاق **قوله** وان كانت موطوءة الخ كان
المناسب ان يقول وبعد موطوءة تقع عليها الواحدة الرجعية التي هي اصل الطلاق
ويبقى الفضل اي الزيادة في الوصف بالبينونة وفي القدر بالعدد مفوضا اليها
لبقاء المحل بقيام العدة لكن بشرط نية الزوج الخ اذ لا يخفى ان هذا المزج احسن
من المزج الذي ذكره على ان قوله فلها المشيئة في الصفة تكرار بالنسبة الى ما قبله هنا
وحاصله ان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل
في العتق وغير المدخول بها لا مشيئة بعد وقوع الاصل لوجود اوصاف واحوال
يمكن تعلقها بها فيتعلق التفويض وفي المدخول بها يكون التفويض اليها
لوجود اوصاف واحوال يمكن تعلق المشيئة بها **قوله** والقدر بالرفع ليس بنظام
والنظام انه بالجر عطفا على الوصف كما ذكرنا والمعنى ان لها ان تزيد في الوصف بان
تجعل الطلاق بائنا بعد ان كان رجعيا وتزيد في القدر بان تجعله ثلاثا بعد ان كان
واحدا لقيام العدة فلها الزيادة في الوصف والقدر بل لا ينبغي الرفع لانه يكون عطفا
على الفضل فيصير المعنى يبقى لها الزيادة في الوصف ويبقى لها القدر وهذا الكلام
لا معنى له والقائل ان يقول العدد من الكم دون الكيف فلا يكون معلقا بكيف
ويمكن ان يقال انه بالكيف افادت البينونة غير حصول العدد **قوله** فاذا اتفق
نيتهما تقع ما نويا بان شاءت البائن وقد نواه الزوج او شاءت ثلاثا وقد نواها
الزوج وان اختلف المشيئتان كان شاءت بائنا ونوى الزوج ثلاثا او

حل شريف

القدرة ساع

بالعكس

بالعكس فهي رجعية **قوله** قال صاحب النهاية ولحقت العقول في جواب
هذا الاشكال يعني اصل السؤال وهو انه تقتضي ان لا يحتاج الى نية الزوج **قوله**
فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي من ان نية الزوج طلبت
شرطا الخ واجاب بعض مشايخنا بان المقتضي لاعتبار نية الزوج هو
تمليك المفوض كما فوض لا لانه معتبر في ذلك نية الزوج تملكها خلاف
ما ملكها الزوج ولا سبيل اليه اذ هو مبدأ استفادة ذلك فلا بد فيها اعتبار قصده
ولهذا لم يمكن لها ايقاع الطلقتين لانه لا يملك ايقاعها بقوله انت طالق وما
لا يملك الزوج التنجيز لا يملك تفويضه وما يملك تفويضه لا يجوز مخالفته فيه
واما رواية الطحاوي والرازي فمعارضة برواية غيرهما مع الترجيح بما ذكرنا
انتهى فتامل **قوله** وقالا ما لا يقبل الاشارة الخ تقرير كلامهما ما ذكره القوم
ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعيات من الطلاق والعتاق والبيع
والنكاح وغيرها فحاله ووصفه سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان
معرفة وجوده باثاره واوصافه فافتقر معرفة ثبوته الى معرفة اثاره ووصفه
كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل •
فاستويا واذا كان تعلق الوصف تعلق الاصل وقد تعلق الوصف بمشيئتها
بالتفويض فوجب ايضا ان يتعلق الاصل وهو الطلاق بمشيئتها بواسطة الوصف
لان حكمهما واحد فلا يقع شيء بدون المشيئة وكذا حكم العتق لانه لما لم يكن
محسوسا لا يعرف الا باثاره وصفاته فلا ينفكان فيكون حكم وصفه في
الوجود كحكم اصله فيلزم من تعلقه بالمشيئة تعلقه بها والحاصل انهم اتفقوا على
تفويض الوصف واختلفوا في انه هل يستلزم ذلك تفويض الاصل فذهب
ابو حنيفة رحمه الله الى عدم اللزوم وذهبا الى اللزوم **قوله** ان هذا اي
الخلاف بين الامام وصاحبيه **قوله** للزوج الخ وهو الوصف وحاله
قوله بل كلاهما حالان في حقهم وهو المراة مثل **قوله** بل هما سواء في الاصلية
والفرعية يعني ان قلنا ان احدهما اصل والآخر يكون اصلا وفرعا فالآخر
يكون فرعا لزم انفكاك احدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا ان يكون رجعيا
او بائنا وكذا البائن والرجعي لا يوجد بدون الطلاق واذا ثبت التلازم
من الجانبين بطلت اصلية احدهما وفرعية الآخر **قوله** وكيف لا اي كيف
لا يكون احدهما اصلا والآخر فرعا والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر فلا بعد في
اصالة احدهما وفرعية الآخر **قوله** على انه لو صح ذلك اي ما قاله بعض الشراح

من ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض ايضع الخلاف لا اختلاف
بين الامام وصاحبيه واللازم باطل اما الملازمة فلان امتناع قيام العرض
بالعرض ملتزم الخصمين اى كل منهما قائل به فلو كان الخلاف مبنيا عليه
لما صح بل الخلاف مبنى على عدم انفكاك الوصف عن الاصل والجواب
لابى حنيفة رح ان قولهم ما لا يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله
ليس بصحيح والا للزم انتفاء الفاسد على مذهبنا واللازم باطل بيان
الملازمة ان الربا وساير البياعات الفاسدة مشروعة باصلها دون
وصفها بالاتفاق فلو كان ما ذكرتم صحيحا لكان الاصل مثل الوصف غير
مشروع وما كان غير مشروع بحسب الاصل والوصف فهو باطل بالاتفاق
لا فاسد او كان الوصف مثل الاصل والاصل مشروع فيكون الربا جائزا
لا فاسدا وهو باطل بالاتفاق **قوله** فلو كان يجرى اى كلام المص **قوله** وهو
غير معوض عند الخصم وهو ابو يوسف ومحمد رح **قوله** ويلزم ان يكون الوصف
كذلك اى غير معوض وقد فرض معوضا اتفاقا هذا خلف **قوله** فالاولى
ان يحمل على القلب فيكون اصل الكلام فاصله بمنزلة وصفه وحاله فان قلت القلب
لا يحسن الا اذا تضمن اعتبارا لطيفا ونكتة من البلاغة وليس كذلك هنا
لانه يوهم خلاف المقصود قلت القلب فيه ثلثة اقوال بعضهم قبله مطلقا
وبعضهم رده مطلقا والحق انه ان تضمن اعتبارا لطيفا قبل والا فلا وهذا
القلب انما يتاتى على القول الاول وان لم يكن هو الحق ويمكن ان يقال
لا قلب فى العبارة لان الوصف اذا كان مثل الاصل كان حكمهما واحدا
فما ثبت فى احدهما ثبت فى الآخر وجعل الاصل اصلا فى قوله والوصف تبعا
فى الفرق التداولى من العكس فافهم **قوله** كم اسم للعدد المبهم يقال كم سنتك
وكم مالك ولا اختصاص لها بباب الطلاق فمثال الشارح فيه حزازة **قوله**
فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ وان شاءت فلها
ان تشاء الواحدة فما فوقها لان الاصل ان الطلاق قد تعلق بمشيتها
كوصف ضرورة عموم كم فى العدد والواقع فى باب الطلاق غير الكم
تمليك فى الحال خال عن ذكر الوقت فيقتضى جوابا فى المجلس كساير
التمليكات المطلقة عن الوقت فيخرج بردها كالتخيير واختيار المخيرة
من صريح الرد والقياس وغيرهما مما يدل على الاعراض اما اذا كان
فيها وقت فلا يتقيد بالمجلس كما اذا قال انت طالق اذا شئت لا يقال

فيه سهو بل ابو حنيفة [illegible] فى حاشية المشية القوية

اقسام القلب ٥

بكلمة كم ٥

ليس للزوج

١٦٤

170

ليس للزوج ان يطلقها اكثر من واحدة فكيف يكون لها ذلك وهى قائمة مقامه لانا
نقول المراد من المشية مشية القدرة لا مشية الاباحة وهو مقيد ان يوقع الثلاث
ان شاء فكذا لها لقيامها مقامه او نقول لا نكره الزيادة فى حقها لانها لو فرقت
لبطل خيارها فلا تتمكن من ايقاع الثلاث الا جملة فيباح لها العدم قدرتها
كذا رواه الحسن عن ابى حنيفة بخلاف الزوج لانه قادر على التفريق **قوله** بشرط نية
الزوج انما اشترط مطابقة الزوج لارادتها لانه هو المالك فيعتبر عدم مخالفة نيته
ولانه لما كان للعدد المبهم كان التعيين الى مبهم لان البيان لا يكون الا فى المجمل
وكان قول الشيخ اسم للعدد الواقع انما هو بالنظر الى الطلاق واما مطلقا فلا دلالة
له على وقوع شئ من المعدودات فتدبر **قوله** كما فى قوله انت طالق دخلت الدار
فانه يقع للحال ولو قال انت طالق تحيضى عند محمد لعدم ما يتعلق به وعند ابى يوسف
لا لان ذكر الان بيان لارادة التعليق **قوله** لا نسلم انه اقرب الى الحقيقة
وهى ظرف المكان **قوله** لانه اى مطلق الظرفية مباين لظرف المكان لكن
هذا المطلق لا يوجد الا فى ضمن ظرف الزمان وهو مباين لظرف المكان هذا
وللقائل ان يقول لا نسلم ان هذه القضية مانعة جمع بل مانعة الخلو لوجود
المطلق فى كل من الزمان والمكان واذا كان كذلك فالمانع من حمل حيث
عليها اذ الجامع مطلق الظرف ولئن كان المطلق لا وجود له الا فى ضمن فرد وهذا
القدر كاف فى صحة الاستعارة كما فى زيد اسد بجامع مطلق الشجاعة وان
كانت لا توجد الا فى ضمن الافراد ويمكن ان يجاب عنه بان الجامع يجب ان يكون
وصفا خارجا عن حقيقة المشبه والمشبه به كالشجاعة فانها خارجة
عن حقيقة الطرفين اما مطلق الظرفية فجزء مدلول كل من حيث واذا لان
حيث ظرفية مقيدة بالزمان بخلاف الحمل على ان الشرطية فان الابهام خارج
عن حقيقتها فتامل **قوله** اذا قال المستامن لاهل الطاعة آمنونى على بنى
فآمنوه فتح **قوله** ان بكسر الهمزة على انها حكية يقال وبالفتح على تقدير
الباء **قوله** لا يثبت الامان لهن لان الاسم لا يتناولهن منفردات لكن
ان تقول لم لا يتناولهن بطريق المجاز والجواب ان المجاز لا بد له من العلاقة
وهى منتفية فتامل **قوله** لا كل من هذه الحنطة فانه صحيح فى التناول مجاز
متعارف فى المتخذ منها **قوله** كقولك انت حر المناسب ان يقول ومثال
الحقيقة منه كقولك انت حر اذ لا يخفى ما فى دخول الشرح على المتن من الحزازة
قوله لان وضعها فى اللغة ليس كذلك اذ معنى انت طالق لغة رفع القيد

حل لطيف ٥

حل شريف

الجامع يجب ان يكون خارجا عن حقيقة المشبه والمشبه به كالشجاعة

واتبا الصحيح

عنها اى طالق من التقييد وانت خ الاجتناب بانه لا عبد ثم جعلا في الشرع لازالة الرق والنكاح قوله نفذ ذلك المدلول وهو ازالة الرق والنكاح حقيقتان شرعيتان فيه ايضا قوله بدليل متعلق به يجوز ان يكون وفي بعض النسخ يريده اى يؤيد هذا الجواب ان المص ذكر الصريح عقيب ذكر الحقيقة والمجاز والاولى التمثيل بالحقيقة ومثل المجاز بقوله طالق الا كل من هذه الحنطة كما ذكره الشارح اولا ليكون التمثيل جاريا على الاصطلاح الذى به التخاطب لا على الاصطلاحين لان العقل لا يتبادر اليه لما فيه من النزاكة ولا نظر الا اقتصارا في التمثيل على التمثيل للحقيقة دون المجاز لان الايضاح المقصود من التمثيل حاصل بذلك قوله وقيامه بالرفع عطفا على تعلق يعنى لان قيام ذلك الكلام مقام معناه لا انه يراد منه فيكون من باب زيد شاعر وكاتب والحاصل ان حكم الصريح ان يتعلق الحكم الشرعى بنفس الكلام من غير التفات الى المعنى وان قيام لفظه مقام معناه وهذا كالنوم لما اقيم مقام الحدث لم يلتفت الى وجود الحدث بل يثبت الحكم بنفس النوم الموجب للاسترخاء ولقائل ان يقول لا تقوم لفظ المحكم والمفسر مقام معناهما ايضا لعدم احتمالهما غير معناهما مع انتفاء التخصيص والتاويل قوله اقول هذا مشكل قلت لا اشكال في كلام صاحب القنية لانه كما يصرف عن موجبه بالقرينة الخفية وهى النية ديانة يصرف عنه قضاء بالقرينة الظاهرة وهى قراءة المكتوب الا ترى انه لو حكى لفظ غيره وقال سمعته يقول امرأتى طالق لا تقع شيء اى قضاء وكذا لو قرأ ذلك من الكتاب قوله واما الكناية فما اى لفظ استتر المراد به استتارا ناشئا من الاستعمال بان استعملها المتكلم قاصد الاستتار وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف لا يحصل بالصريح باستعماله وان كان خفيا لغة واعلم ان من لم يقل باشتراط الاستعمال في الصريح لا يشترط هنا فيدخل فيه المشترك والمشكل واشبالهما قوله اى بالاستعمال ظاهره انه تفسير للضمير به وليس بظاهر لان هذا الضمير ليس عائدا الى الاستعمال لعدم تقدم ذكره وانما هو عائد الى ما وكان المناسب عدم ذكره اى ليكون قوله بالاستعمال تعيينا وتصريحا باخذ الفعل عمادا على فهمه من مورد القسمة كما ذكره في الصريح قوله الا بقرينة اى لفظية او معنوية قوله فانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها اى من تكلم او خطاب او غيبة وهى مع ذلك حقيقة في معناها قوله فان قلت الضمائر اعرف المعارف الى تقرير

السؤال

واما الكناية

تقرير السؤال بوجه آخر بان يقال لو كانت الضمائر من الكنايات لتوقف بعضها عن بعض على القرينة فلم يكن اعرف المعارف مع كونها كذلك والجواب ان وضع الضماير عام يعنى ان الواضع وضع لفظات مثلا الكل ما خاطب ومع ذلك لا ينافى تعريفها وكونها اعرف المعارف لا ينافى صحتها في القرينة الظاهرة اللازمة لها حالة الاستعمال او لا ملازمة بين الوضع والاستعمال فان الشيء قد يوضع عاما ويستعمل خاصا وبالعكس وقد يتوافقان فاذا كونها اعرف المعارف لا ينافى كونها من الكنايات هذا واما جواب الشارح فلا يحسم مادة السؤال ولهذا اعقبه بالتامل قوله لكونها مستترة المراد الخ فكان فى ثبوت المراد بها تردد فيتوقف الحكم بها على ازالة ذلك التردد بدليل متصل بها من النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق قوله فيجب ان يقع بها الرجعى لان الكناية انما تدل على المكنى عنها وهذه الالفاظ كنايات عن صريح الطلاق والصريح لا يقع به الا الرجعى فهذه الكنايات لا تقع بها الرجعى قوله لكن بالابهام هنا بيان علاقة المجاز وحاصله انها شابهت الكناية من جهة ما يتصل بها من الابهام كالباين مثلا ظاهر باعتبار البينونة مستتر باعتبار الوصلة التى هى محل البينونة فانها تحتمل وصلة النكاح ووصلة القرابة ووصلة الكاح وغير ذلك من الوصل فاستعير لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية لعين ما ابهام المحل وتعيين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع رجعيا ولا يخفى ما فى ذلك من التكلف قوله والحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق مجازا ومن التحقيق تسميتها بالكنايات مطلقا مجاز فتامل وفى بعض شروح الفروع في باب الطلاق لفظ يحتمل الطلاق وغيره فلا يرد ان الكناية ما استتر المراد منه والمستتر فى هذه الالفاظ هنا الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعى لان هذا معنى الكناية في الاصول لا اللغة فلا يحتاج الى الجواب بان اطلاق لفظ الكناية على كنايات الطلاق بطريق المجاز قوله فتطلق المراة على صفة البينونة ولا يكون انت باين بمنزلة انت طالق على ما صرح ان المجاز ليلزم ان يكون رجعيا وهذا مبنى على ان المراد فى الكناية اللازم بالعرض واللازم بالذات كما ذكره في الشرح اما على قول من يكتفى فى الكناية بجواز ارادة المعنى الحقيقى فلا ينافى ذلك فيه فيلزم على هذا ان يكون الواقع بهذه الالفاظ رجعيا وبهذا يسقط ما ذكره

الشارح في صدر البحث لان هذا التفصيل ليس مبنيا على قول من يكتفي بمجرد جواز
ارادة المعنى الحقيقي قوله ولو سلم في اى ولو سلم ارادة الموضوع له في
الكناية فلا نسلم انه لا يكون مقصودا ولا لازم الثبوت في الواقع الا ترى
ان طويل النجاد كناية عن طول القامة وهو لا يوجب ثبوت طول النجاد
في الواقع لجواز ان يكون طول القامة وهو قصير النجاد وبالعكس
فمن اين يلزم وقوع الطلاق بصفة البينونة ويمكن ان يجاب عنه بان اللازم
الاغلبي حكم اللازم الحقيقي في المقامات الخطابية والا لا استقامت الكناية
بنجاد كرت قوله والنسبة بين الكناية والمجاز الخ اى بينهما عموم وخصوص
من وجه يجتمعان في مادة وينفرد كل منهما عن الآخر في اخرى وهذا في اصطلاح
الاصوليين اما في اصطلاح علماء البيان بينهما تباين كلي لان المجاز هو
الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له مع جواز ارادة ما وضعت له فعلى
هذا فالكناية عندهم واسطة بين الحقيقة والمجاز وهذا رأي صاحب
التلخيص وصرح صاحب المفتاح بانها حقيقة فانه قال فيه المراد بالكلمة المستعملة
اما معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها والاول
للحقيقة والثاني المجاز والثالث الكناية والحقيقة والكناية تشتركان
في كونهما حقيقتين وتفترقان في التصريح وعدم التصريح قوله والاظهر انه
استثناء من قوله حتى كانت بوائن وفي الاظهرية انهم صرحوا بان الكل
كنايات الطلاق وان الواقع بها بائن الا الثلثة الفاظ واذا كانت استثناء
من قوله كانت بوائن فيكون هذه الالفاظ كنايات مجازا لفظا لا حقيقة
وانما وقع بها الرجعي لا لانها كنايات عن الطلاق بل لان معانيها التي تنتقل
منها الى الطلاق للزوم لا دلالة فيها على البينونة بخلاف ما عداها من الكنايات
قوله فلان العدد يحتمل الدراهم والنفوس اى من العبد وعدد الاقراء
قوله بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الطلاق سبب لوجوب
الاعتداد في الجملة وان لم يكن سببا في هذه الصورة وعلى انه كما يجوز كون
اعتدى لو استبري رحمك مجازا عن كونى طالقا في غير المدخول بها يجب
كون استبري رحمك كذلك في المدخول بها اذا كانت ايسة او صغيرة قوله
فان قلت المسبب الخ قال بعضهم هذا من اطلاق الحكم على العلة لا من اطلاق
المسبب على السبب فلا يرد السؤال من ان شرط الاختصاص والعدة
لا يختص بالطلاق لثبوتها في ام الولد قوله اعتدى لاني طلقتك فاكتفي

بذكر

بذكر الحكم عن السبب لدلالته عليه والاضمار من باب المجاز وهو كناية قبل
صيرورته متعارفا قوله وفي المجاز الغير المتعارف كما اذا حلف لا يأكل
لحما فاكل لحم الآدمي والخنزير فانه لا يحنث على ما عرف في خلاف قوله كما في المجاز
المتعارف نحو لا اكل من هذه النخلة فانها مجاز عن ثمرها لانه صرح بظهور المراد
من ذلك بكثرة الاستعمال قوله واما قوله انت واحدة فيحتمل ان يكون نعتا
للمصدر اى انت طالق طلقة واحدة ويحتمل ان يكون نعتا للمرأة اى انت واحدة
عند قومك او عندى او لعدم نظيرها في الكمال والجمال او في القبح فان المال
الابهام بالنية او دلالة الحال كان الواقع بها صريح الطلاق وهو يعقب الرجعة
لا عامل يوجبه ان موجبه التوحيد ولا اثر لذلك في البينونة قوله او لانه اقل
مؤنة من البائن في التدارك او لان النص ورد بلفظ الصريح لا البائن او لان
تعلم على الصلوح فان الرجل يصير عاصيا بالبائن في بعض الروايات او لانه
يحتاج الى ادراج موصوفين وهو تطليقة بائنة وما كان اقل تقديرا كان اولى
لان الاصل عدم التقدير قوله وان لم يعرب بان اسكن اليهما احتياجا الى النية
لاحتمال الامرين اما بالنصب فيحمل معناه الخ واما السكون فيحتمل الامور
الاربعة وجهي النصب ووجهي الرفع قوله وعلى قول بعض اصحابنا لا يكون
انت واحدة من الكنايات قال بعض المحققين لا يخفى عليك ان قولك انت واحدة
من الكنايات لاستتار المراد عند علماء الاصول وان لم يكن منها في عرف علماء
البيان وانما هو من قبيل المحذوف قوله والصريح والتام في ذلك اى في الاحكام
دون الكناية لعدم توقفه على نية او قرينة وتوقفها على ذلك لكن البلغاء اجمعوا
على ان الكناية والمجاز ابلغ من الصريح والحقيقة لان الانتقال فيهما من الملزوم
الى اللازم فهو كدعوى الشيء ببينة فان وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم
لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم قوله واما الاستدلال اى بالنظر
في الدليل وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وقيل
ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر قوله وهو انتقال الذهن من الاثر الى
المؤثر ويسمى هذا استدلالا من المعلول على العلة وعكسه وهو انتقال الذهن
من المؤثر الى الاثر كالنار اذا انتقل الذهن منها الى الدخان ويسمى استدلالا
من العلة على المعلول الآن ودلالة العلة على معلولها اقوى واظهر من دلالة المعلول
على علته لان العلة المعينة تدل على معلول معين واما المعلول المعين فلا يدل
الا على علة ما الا انهم الا اذا كان المعلول مساويا للعلة فيكون الاستدلال

مطلب
اختلاف الاصوليين والبيانيين
في نوع المجاز والكناية
٥

اعلم ان الدليل [illegible] ... بوجود شي على وجود شي آخر ... كالاستدلال بوجود الشمس على وجود النهار ... كالاستدلال بعدم ... على عدم وجود الليل ...
٥

توقف استدلال

حل شبهة

من العلة على المعلول في القوة والظهور الا ان المراد هنا هو الثاني لان مقصود المجتهد اثبات الاحكام بالادلة وذلك انما يحصل بالانتقال من المؤثر الذي هو الدليل الى الاثر الذي هو الحكم وانما قيدنا بقولنا هنا لان المراد عند المتكلمين هو الاول لان الاستدلال عندهم بالاثر على المؤثر واعلم ان اضافة التاثير الى الادلة على سبيل التجوز لان المؤثر في الاحكام بالحقيقة هو الباري تبارك وتعالى والادلة انما هي امارات وعلامات على ثبوت الاحكام **قوله** فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له قال بعض الشارحين لو قال النص ما سيق الكلام لاجله بحسب المستدل لكان اولى ليخرج من حد النص لان النص ايضا سيق الكلام لاجله غير ان التصرف فيه لا من جهة المستدل بل من المتكلم ويحتمل ان المص ترك هذا القيد اعتمادا على الفهم لذكر الاستدلال قبيله وما قيل في الفرق بين عبارة النص والنص ان النص من اقسام اللفظ والعبارة من اقسام المعنى ليس بصحيح لان الاشتراك في الحد يوجب الاشتراك في المحدود وهما لما كانا مشتركين في الحد لان كلا منهما سيق الكلام وجب ان يشتركا في المحدود الا يرى ان زيدا لما كان حيوانا ناطقا كان انسانا فكذا عمرو والحاصل ان كلا من النص والعبارة اعتبر فيه النظم مع المعنى والفرق بينهما بالاعتبار كما ذكرنا وهو ان النص تصرف من جهة المتكلم والعبارة تصرف من جهة المستدل **قوله** ح انه يعني العمل بالاشارة عمل بما ليس بظاهر من وجه باعتبار انها خارجة عن المعنى الموضوع له لا يعلم الا بالتامل **قوله** تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لاثبات نفقة الزوجات على الزوج ولزن لاجله وهذا هو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد بالانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارج للموضوع له ثابت عنه والنظام انما هو الموضوع له **قوله** فان قلت الخ سبب ورود هذا السؤال اخذ السوق في التعريف فتوهم ان الاستدلال بالعبارة مقيد بحسب الذات فورد السؤال **قوله** قلت الكلام وان لم يكن مسوقا الخ قال بعض الشراح المراد بالسوق في تعريف النص ان يدل على مفهوم مقيدا بكونه مقصودا او غير مقصود ثم اعلم ان الآية ظاهرة في اباحة النكاح نص في بيان العدد والاستدلال بالظاهر استدلال بالعبارة فان قلت الظاهر ما لا يكون سوق الكلام له والعبارة ما سيق الكلام له فكيف يكون الاستدلال به استدلالا بها وبينهما منافاة فالجواب ان المراد بالسوق المنفي في الظاهر هو السوق الاصلي اي السوق للمعنى المقصود من المتكلم بذلك الكلام كبيان العدد في الآية المذكورة والسوق المراد في العبارة هو السوق

الفرق بين النص وعبارة النص

اى طعام للوالدات

للمعنى

للمعنى الاصلي كاباحة النكاح فيكون الظاهر بمعنى غير اصلي كما ان العبارة كذلك ولا منافاة بين الظاهر والعبارة لكونهما مسوقين لمعنى غير اصلي وعلى هذا يكون في النص السوق ان المعنى الاصلي وغيره لان النص هو الظاهر مع زيادة وضوح فافهم **قوله** اى بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان تفسير لقوله بنظمه والمجموع قيد لاخراج الثابت بدلالة لان الحكم الثابت بها انما يثبت بزيادة على معنى النص لان الدلالة هي المستفادة من المعنى اللغوي لا عين اللغوي فالحكم الثابت بها مستفاد مما استفيد من المعنى اللغوي لا من نفس المعنى كالنهي عن التافيف على ما سياتي ولاخراج الثابت بالزيادة المقتضي لكان له وجه لان الزيادة فيه ضرورة والدلالة خرجت بقوله بنظمه فتامل **قوله** ح به اي بنظمه **قوله** لانه ثابت بمعنى النظم اي بمعنى مستفاد من معنى النظم بخلاف الثابت بالاشارة فانه ثابت بنفس معنى النظم وهو معنى قولهم فهو العمل بما ثبت بنظمه اي بمبناه اذ اللفظ بقطع النظر عن المعنى لا يثبت به شيء **قوله** لان اللام للاختصاص فيدل على حقية الوالد بالولد اما ملكا او نسبا والاول منتف بالاجماع فتعين الثاني على وجه يترتب عليه فوائده على وجه لا يترتب عليه مثلها بالنسبة الى الام كالامامة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل وغيرها من الامور التي ينفرد بها الاب **قوله** فيتملكه عند الحاجة لان النسبة بلام التمليك مقتضي بان الولد ثابتة على قدر الامكان وماله لا يصير ملكا له بالاجماع حتى لا يجوز له التصرف في ماله بغير رضاه فاذا لم يكن اثبات حقيقة الملك في ماله يثبت له حق التملك عند الحاجة عملا بالدليل بقدر الامكان ويبنى على ثبوت حق الملك له مسائل منها انه لا يحد بوطي جارية ابنه وان قال علمت انها حرام وانه لا يجب العقر بوطيها لثبوت الملك قبل الوطي بناء على حق التملك ومنها انه اذا استولد جارية الابن ثبت النسب ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الابن ويجب رد قيمتها **قوله** بغير عوض فيه نظر الا ان يراد بحاجة النفقة فيملكه ان كان غائبا ويبيع عروضه **قوله** والى ان الولد لا يشاركه في نفقة الوالد احد لان الشرع اوجب النفقة عليه بناء على كون الولد منسوبا اليه فلا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهذا في الصغير والبنت الصغيرة رواية واحدة وفي الكبير الزمن والبنت البالغة يجب على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما من الولد في رواية الحسن عن ابي حنيفة وفي ظاهر الرواية كل النفقة على الاب لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن من غير فصل بين الصغير والكبير **قوله** اى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت

في القطعية لان العبارة مقصودة قطعية ابدا والاشارة غير مقصودة
ولا دائمة القطعية والمقصود اقوى من غيره لزيادة اهتمام المتكلم وكذا الحكم
القطعي لعدم ما يعارضه من الاحتمال فلذا كانت العبارة احق بالتقديم من
الاشارة عند التعارض هكذا قيل وفيه نظر لان كلا منهما يفيد القطع اذا لم يكن
احتمال ناشئ عن دليل والحق انهما قد يكونان قطعيين وظنيين والتفاوت
عند الترجيح لكون العبارة مقصودة دون الاشارة قوله فقال عليه
السلام تقعد احديهن في قعر بيتها شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي قال ابن
الجوزي في التحقيق هذا حديث لا يعرف وقال البيهقي لم اجده في شيء
من كتب الحديث وقال ابن المنذر لا يثبت هذا من وجه من الوجوه عن
النبي عليه السلام قوله وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما
لان الشطر لغة النصف فاذا ماتت وعمرها ستين فيقعد ثلثين لا تصوم
ولا تصلي وهو بناء على انها تحيض في كل شهر خمسة عشر يوما ولقائل ان يقول
على تقدير ثبوت هذا الحديث لم يكن فيه حجة على ما قال الشافعي لان بلغت
لخمسة عشر سنة اذا حاضت من كل شهر عشرة وهو المراد هناك لان الغالب
اكثر الحيض عشرة وماتت في ستين سنة كانت تاركة للصلوة شطر عمرها مع ان ذلك
ليس نصفه بل ربعه لان الشطر يطلق على البعض توسعا قوله وهو معارض
بما روى ابو امامة الخ رواه الطبراني والدار قطني قد عرفت انه لا معارضة
لما ذكرنا واذا كان كذلك فكان ينبغي للشارح ان لا يذكر هذا الحديث لمثال
التعارض بل يمثل بقوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية كما مثل بها غالب الشراح
قوله وللاشارة عموم كالعبارة على الاصح لان كلا منهما ثابت بنظم الكلام
والعموم من اوصاف اللفظ وقال ابو زيد الاشارة لا تحتمل التخصيص لان معنى
العموم فيما سيق الكلام فلما لم يقع للاشارة اليه من غير ان يكون سياق
الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يقع فيه معنى العموم حتى
يقبل التخصيص قوله واما الثابتة بدلالة النص وهي المسماة بمفهوم الموافقة
وفحوى الخطاب والثابت بمفهوم الموافقة بما هو المسمى بالثابت بمفهوم
الموافقة وفحوى الخطاب والثابت بما هو المسمى بالثابت بمفهوم الموافقة وفحوى
الخطاب قوله والمراد به اي بالمعنى اللغوي المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اوضاع
اللغة فقيها كان او غيره والحاصل انه ليس المراد بمعنى النص هذا المقام نظام معناه
لغة بل المراد منه معنى المعنى وهو ما يؤدي الى معنى اللغة ويكون مقصودا كمعنى الاذى

الثابت بفحوى الخطاب

من التأفيف

من التأفيف في قوله تعالى لا تقل لهما اف المفهوم منه فان نظام معنى النص
وهو التأفيف وهي كلمة تضجر وتبرم وسآمة وهذا المعنى اللغوي ينادي
باعلى صوت ان المقصود منه رفع الاذى حتى ان كل عارف باوضاع اللغة يفهم
منه ذلك بادي السماع من غير تأمل وتوقف منه على حرمة الضرب والشتم والقتل
لان الايذاء فيها فوق الايذاء في التأفيف ويعلم منه ان الحكم متعلق بمعنى المعنى
وهو الاذى كانه قيل لا تؤذيهما فبطل بهذا التقرير زعم الفاضل السمرقندي انه
يدخل في تعريف الدلالة المقتضى والمحذوف لانهما ليسا بمعنى المعنى على ان ثبوت
المقتضى شرعي والمحذوف عقلي والدلالة لغوي قوله يفهم منه لغة ليصال الالم
هذا هو معنى المعنى فان قلت المفهوم لغة انما هو نفس المعنى لانه الموضوع له اللفظ
قلت معنى المعنى لازم المعنى اللغوي فيفهم منه لغة ايضا اذ المعنى اللغوي كالعلة
للمعنى الثاني قوله لان اريد من الضرب معناه الحقيقي وهو استعمال آلة التأديب
ومعنى المعنى هو الايلام الذي يفضي اليه المعنى الحقيقي فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
لان اللفظ انما وضع لمعناه فاذا اريد باللفظ معناه ومعنى معناه فقد اريد به
ما وضع له وغير ما وضع له وهو معنى الجمع قوله والاول باطل لتعذره وبطلان الثاني
يخرجه اي الكلام من الدلالة ويجعله من قبيل العبارة وذلك لان اثبات الحكم بالحقيقة
او المجاز من قبيل الاستدلال بالعبارة فكذا عموم المجاز لان معناه جعل الملفوظ
مجازا عن شيء وذلك الشيء عام بحيث تصير الحقيقة فردا من افراده كوضع
القدم قوله قلنا لا نسلم انه اريد من التنظيم معنى المعنى لغة الخ القائل ان يقول
بل فهم منه معنى المعنى بطريق التنبيه على الغرض المقصود وفرق بين الارادة
والفهم والمحذور انما يتاتى على الاول وقد يقال نحن لا نسلم ان في الدلالة المعنى الحقيقي
بل معنى المعنى لانه المقصود ح لا يرد السؤال فتامله قوله من حيث انه ليس
من تتمة الجواب بل الجواب انتهى عند الغرض والمقصود وانما هو لا الكلام في الجملة
ليس في ايراده كثير فائدة بل لا حاجة اليه للاستغناء عنه بقيود التعريف
ومحترزاته التي سنذكرها الآن فهو تكرار بالنسبة الى ما بعده قوله خرج
بقوله لمعنى النص الخ جعل قوله ما ثبت يعني من الاحكام بمثابة الجنس لشموله
بكل حكم شرعي وما بعده فصولا قوله وبقوله لغة الاقتضاء والاولى ان
يقول المقتضى وان كان من اطلاق المصدر وارادة المفعول قوله لان الاقتضاء
ثابت شرعا الخ الاولى ان يقول او عقلا فان المقتضى قد يكون ثابتا بطريق العقل
كقوله تعالى واسئل القرية وهو محل الاشكال في الفرق بينه وبين المحذوف

قوله والمحذوف ثابت عقلا قال بعض الشراح المحذوف ثابت بنفس النص لا بمعناه لان المحذوف كالمذكور فهو خارج بقوله بعين النص ايضا تامل قوله لا اجتهادا تاكيد لقوله لغة ليس كذلك بل هو فصل مخرج للقياس فان القياس ليس من الدلالة عند المحققين من مشايخنا على ما سياتي قوله ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا الخ تكرار فانه تقدم ذلك المثال الذى ذكره قبل قوله ولو قال المص فى التمثيل كحرمة الضرب الثابت بمعنى النهى عن التافيف المعلوم منه اى من النهى باعتبار دفع الاذى لكان اولى فيكون مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص فكان ينبغى ان يقول كحرمة الضرب الخ ليطابق ما ذكره ان النهى عن التافيف مثال لدلالة النص لا للثابت بها قوله ويمكن ان يجاب الخ قال بعض المحققين الثابت بالدليل قد يكون خفيا كثبوت الكفارة بالاكل واما المعنى الذى تعلق به حكم فلا بد ان يكون ظاهرا يعرفه اهل اللسان وقد بينا ان معنى الجناية من سؤال الاعرابى ثابت لغة مفهوم لاهل اللسان ولا يشترط كون الثابت بذلك المعنى فى غير المنصوص مما يعرفه اهل اللسان قوله فلان يجب فى العمد اولى لعدم العذر فيه قوله فان قلت المراد جزاء الآخرة هذا السؤال اورده الفاضل السمرقندى وعبارته وفيه بحث لان المراد جزاء الآخرة بدليل انه تقتل قصاصا فلا يلزم عدم وجوب الكفارة وانما يلزم لو كان المراد جزاء الدنيا والآخرة وهو ممنوع لئلا يلزم نفى القصاص قوله من حيث ان كلا منهما يثبت الحكم قطعا بلا شبهة قال بعض المحققين الدلالة على قسمين قطعية وظنية فالاول كدلالة اف والثانى كايجاب الكفارة بالاكل والشرب بدلالة حديث الاعرابى فى ايجابها بالوقاع المنفى القائل ان يقول والقياس ايضا على قسمين قطعى وهو ما اذا كانت علته منصوصة وظنى وهو ما اذا كانت العلة غير منصوصة ويمكن ان يجاب ان الاصل فى الدلالة القطعى وضده عارض والقياس بالعكس فصح تفاوتهما فى اثبات الحكم واجيب بان النص يقتضى ان يكون كل جزائه جهنم الا انه زيد عليه القصاص بدليل تجوزه مثله وفى الكفارة لم يوجد ما يجوز به الزيادة لان الدلالة دون الاشارة وبالجملة الغرض تمهيد الاصل لا تحقيق المثال واما جواب الشارح فتقريره لا نسلم ان المراد جزاء الآخرة ولا يلزم نفى القصاص لانه جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف جزاء الفاعل من كل وجه فلا تنافى بينهما ولو سلم انه فيه اشارة الى نفى القصاص وجب بعبارة النص وهو قوله تعالى

بيان قول الشارح ٥

هذا القول مقدم على القولين السابقين ٥

فيه غلط النسخ

النفس

النفس بالنفس والعبارة مقدمة على الاشارة ويجوز ان يقول التسليم بوجه آخر بان يقال ولو سلم ان المراد جزاء الآخرة فلا يلزم ثبوت الكفارة بالدلالة ويجوز ان تقرير الجواب بتسليمين فقط لان القصاص جزاء المحل من وجه الجزاء المضاف الى الفاعل فى الآية جزاء فعل من كل وجه فلا يمكن اثبات الكفارة لانها جزاء الفعل من كل وجه فى الخطاء فلو ثبت فى العمد لم يكن الجزاء المضاف الى الفاعل جزاء فعله من كل وجه بل بعضه ولو سلم انه ليس المراد جزاء الآخرة فلا نسلم ان يكون بها فيه اشارة الى نفى القصاص لانه وجب بالعبارة قوله صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النص دون القياس وذلك لان الحدود شرعت ماحية للآثام التى اصلها بارتكاب اسبابها وفيه معنى العقوبة والزجر ولا مدخل للرائى فى معرفة مقادير الاجرام وما يصلح به ازالة الآثام وما يصلح جزاء لها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذى مبناه على الرائى بخلاف الدلالة فان مبناها على معنى تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع واما ما علل به الشارح تبعا لبعض الشراح من ان القياس فيه شبهة لثبوته بالرائى والحدود تندرئ بالشبهات فلا يثبت بما فيه شبهة ضعيف لان هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لان كثيرا من الحدود يثبت بدليل فيه شبهة كاخبار الآحاد والبينات فى مجالس الحكام كذا قيل وفيه تامل لان الشبهة فى القياس فى اصله لان الوصف الذى هو علة غير منصوص عليه بخلاف اخبار الآحاد فان اصلها قول الرسول عم وهو موجب قطعا والشبهة انما هى فى طريق النقل قوله اراد به القياس الذى تدرك علته بالرائى فان قلت القياس يعم ما نص على علته وما لا نص عليها والمراد لا يدفع الايراد فكان ينبغى للمص ان يقيده بما يكون علته مدركة بالرائى قلت القياس المنصوص علته بمنزلة النص فلا يتوهم دخوله تحت التعميم وما لا ينبغى يتوهم دخوله لا ينبغى الاحتراز عنه وان شمله ظاهر الاسم لان العبرة للمعانى دون الالفاظ قوله وفيه نظر لان الحكم فى غير ما هو ثابت بعبارة النص وهو ما روى فى صحيح البخارى عن عمر رض انه عليه السلام الخ المروى انه موقوف على عمر رض روى البخارى فى صحيحه ومسلم من حديث ابن عباس ان عمر بن الخطاب رض خطب فقال ان الله تعالى بعث محمدا عليه السلام بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل عليه اية الرجم فقراناها ووعيناها ورجم رسول الله عم ورجمنا من بعده والى خشيت ان طال بالناس الزمان ان يقول قائل ما نجد اية الرجم فى كتاب الله تعالى فيضلوا بترك فريضة ما انزل الله تعالى

اى قول الم[illegible]

عقوبة وجزاء على الجنايات التى [illegible] اسبابها [illegible] والكفارة شرعت [illegible] ٥

حل شبهة [illegible]

فالرجم حق على من زنا من الرجال والنساء وكان محصنا اذا قامت البينة
او اعترف وايم الله لولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله تعالى لكتبتها
والشارح رفعه وهو لا ينبغي اللهم الا ان يقال الموقوف له حكم المرفوع
في مثل ذلك لانه مما لا يهتدي اليه الرأي فالسلف رض لم يحصروا ثبوت
الحكم في غير ما في طريق الدلالة بل انما مثلوا به فيجوز ان يكون الحكم ثابتا
بعبارة النص ودلالته كما اثبتوا النقض بالخارج النجس من غير السبيلين
بالحديث وبالقياس على الخارج من السبيلين **قوله** وذلك لم يكن لكونه
اعرابيا لان هذا المعنى لو كان تعلق الكفارة لاوجب ايضا على غيره من
الاعراب ولم يوجب كونه مواقعا امرأة لان وقاع الرجل امرأته ام حلال
ومباشرة الحلال لا توجب عليه الجزاء فعلم انه انما وجب عليه الكفارة لانه
هتك حرمة رمضان بالجناية على صومه فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية
بطريق الدلالة لا بالقياس ظلما لنفسه **قوله** الحديث معروف في كتب
السنة عن ابي هريرة رض قال اتى رجل النبي عم فقال هلكت واهلكت
فقال عليه السلام ما شأنك قال واقعت على امرأتي في رمضان قال عم
هل تجد رقبة تعتقها قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين
قال لا قال فهل تستطيع ان تطعم ستين مسكينا قال لا قال اجلس فاتى
النبي عليه السلام بعرق فيه تمر فقال تصدق بهذا قال اعلى افقر مني يا رسول الله
فوالله ما بين لابتيها يريد الحرتين اهل بيت احوج الي مني فضحك رسول
الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه وفي لفظ انيابه ثم قال خذه
فاطعمه اهلك وفي لفظ زاد الزهري وانما كان رخصة له خاصة ولو ان
رجلا فعل ذلك اليوم لم يكن له بد من التكفير قال المنذري قول الزهري في
ذلك دعوى لا دليل عليها وعن ذلك ذهب سعيد بن جبير الى عدم وجوب
الكفارة على من افطر في رمضان باي شيء قال لانه تعالى جاء باخر الحديث
بقوله كلها انت وعيالك انتهى وجمهور العلماء على قول الزهري **قوله**
فيجب على غيره اي غير الاعرابي اذا افسد صومه بالاكل والشرب بعبارة
الشارع لا قصة تحتاج الى تتميم وهو ان يقال فيجب على غيره عند وجود
هذه الجناية ويجب ايضا بالاكل والشرب في ان ركن الصوم الكف عن كلا
ثم علم لزوم العقوبة على من فوت الكف عن بعضها لزم بلزومها على فوت
الكف عن البعض الآخر حكما للعلم بذلك لاستواء غير متوقف فيه على

الموقوف لا يسمى الحديث مسندا الى الصحابي فاذا بلغ الى الصحابي قال انه يفعل كذا او نحو ذلك كذا قال ابن الاثير في جامع الاصول

الموقوف عند الاطلاق ما يروى عن الصحابي من قول او فعل متصلا كان او منقطعا

وهو منقف شره

وفي رواية فضرب بيده على جبهته وقال لا املك الا رقبتي هذه

العرق مكيال معروف بالمدينة وهو يسع خمسة عشر رطلا وقد كذا في مختار الصحاح

الاجتهاد واعني بعد حصول المجتهدين تحصيل العلم الثالث ويعلم كل عالم بها
ان المؤثر في لزومها تفويت الركن لا حصول ركن **قوله** ولو سلم انه غير معقول
ولكن لا نثبتها بالقياس بل بالدلالة قلت بل هي ثابتة بعبارة النص وهو
ما روى الدارقطني من حديث ابي هريرة رض ان رجلا اكل في رمضان فامره
النبي عليه السلام ان يعتق رقبة او يصوم شهرين او يطعم ستين مسكينا
قوله ولان معنى النص علة الكلام تقريره ان وصفنا بان العموم من صفات
المعاني كما قاله الجصاص ومن وافقه لما كان ايضا له عموم لان معنى النص
تناقض والتناقض باطل لا يليق بادلة الشرع **قوله** بيانه في ما ضربه انه
لما ثبت بدلالة النص ان الاذى هو العلة لحرمة التأفيف والاذى له حقيقة
واحدة وان كان هو جرى في محال كثيرة كالضرب والشتم والقتل وغيرها فاذا
كان الشرع قال بهذا الوصف ايما وجد وجد حكمه وهو الحرمة فحين وجد هذا الوصف
ولا حكم له لم يكن علة للحرمة فكانه قال هو علة للحرمة وهو ليس بعلة وهذا
تناقض لا يليق بادلة الشرع فيكون باطلا وما لزم منه الباطل فهو باطل فلئن
قيل الحكم قد يتخلف من العلة لمانع فعلا او شرعا كتخلف القصاص عن القتل
العمد في صورة الاب والحد عن الزنا مع جارية ابنه والتخلف لمانع لا يخرج
المعنى عن العلية فلا يلزم كونه علة وغير علة فالجواب ان التعليل المذكور
على قول من لم يجوز تخصيص العلة لمانع وهو مذهب المص كما سياتي في باب
القياس اما من جوزه فيستدل على عدم جواز تخصيص الدلالة بوجه آخر
فان قلت كيف لا يجوز تخصيص الثابت بالدلالة وطهارة المكان خص منه
قدر الدرهم وهي ثابتة بدلالة كما تقرر في الفروع قلت لا نسلم انه مخصوص بل الحكم
في المكان تقدره في الثوب وفي الثوب ذلك عفو فكذا في المكان **قوله** هذا
تعليل لثبوت الحكم بالنص يحتمل ان يراد بالحكم هو المقتضى مع حكمه لانه لما حكم النص
لان النص لما اقتضى صار المقتضى حكمه ثم حكم المقتضى صار حكما للنص ايضا لان حكم
حكمه حكم الشيء حكم ذلك الشيء يعني ان النص اقتضى المقتضى مع حكمه ليصحح
معناه ويحتمل ان يراد بالحكم هو المقتضى وان يراد به حكمه ويرجح هذا الاحتمال
قوله او تعليل لاشتراط تقدمه اي الحكم اذ المراد بالحكم المشروط تقدمه في العبارة
هو حكم المقتضى المعبر عنه بالثابت ويلزم من تقدم الحكم تقدم المقتضى وبالعكس
ضرورة لانه حكمه **قوله** لا على المقتضى كما حمله بعض الشارحين يعني بعض الشارحين
حمل الثابت بمعنى عبارة النص على المقتضى وبين الاقتضاء في معناه الحقيقي وهو الطلب

عبارة اثبات ودلالة اقتضاء

وبعضهم حمل الثابت على الحكم والاقتضاء على معناه **قوله** واللام فيه اى فى الاقتضآء بدل عن الاضافة الاولى ان يقول بدل عن المضاف اليه وهو ضمير يرجع الى النص **قوله** لان القسم الى الاقسام الاربعة وهى العبارة والاشارة والدلالة والاقتضآء **قوله** فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم فان قلت قد علمتم بان المقتضى حكم النص لان النص اقتضاه فتصدق عليه المقسم قلت ليس المراد بقولهم المقتضى حكم النص فى الحقيقة الحكم المصطلح لان الحكم من قبيل المعانى والمقتضى لفظ وانما اطلقوا عليه لفظ الحكم لكون النص اقتضاه وانما اقتضاه لاجل ثبوت معناه فالثابت باقتضاء النص انما هو حصول حكم المقتضى وثبوت المقتضى ضرورى لاجل اقتضاء النص حكمه **قوله** فلا نم جعلناه الصواب اذا جعلنا لان المقام مقام اذا حولا الولاية حمل على ذلك **قوله** حصل منه اى فى توقيف الحكم توقيف المقتضى لانه حكم فاذا اشترط تقدمه على النص يلزم منه اشتراط تقدم المقتضى ضرورة لانه لا يثبت الا به **قوله** بخلاف العكس وهو انه لا يلزم من توقيف المقتضى توقيف الحكم اذ لا يلزم من تقدم المقتضى على النص تقدم حكمه فتأمل **قوله** والقول الذى هو المقتضى دون الفعل الذى هو القبض فلا يجوز ان يسقط بالقول ولا يحتمل السقوط بحال وهو القبض فى الهبة لان الاقوى لا يبطل بالادنى قيد بالقبض فى الهبة لان القبض فى البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عنى بالف درهم ونحوه على ما مر لان القبض ليس بشرط اصلى فى البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يحصل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلى لا يحصل الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوى بثبوته فى ضمن العتق **قوله** لا يعتبر الثابت به اى بالاقتضاء وهو المقتضى كالبيع مثلا والا لم يبق مقتضى **قوله** الا عند التعارض بينهما بان كان احدهما مثبتا والآخر نافيا فيكون الثابت بالدلالة اولى من الثابت بالاقتضاء لكونه ثابتا بالمعنى اللغوى بلا ضرورة بخلاف الثابت باقتضاء التعارض الحقيقى الذى وجد فيه التساوى ذاتا ووصفا حكمه التهاتر والمصير الى دليل آخر اما التعارض الذى للترجيح فيه مدخل فهو التعارض المجازى الذى وجد فيه التساوى ذاتا لا وصفا واذا قدم العمل بالدلالة على العمل به من باب اولى وللقائل ان يقول المقتضى لازم للنص فقد يكون ذلك عبارة فترجح الدلالة والاشارة ترجح على العبارة وللآيب

بيان غلاة

فيه تقدير وانا فيه بيان بعد سقوط عشرين سطرا فى وهذا الى من بعد المذكور ههنا
ه

ان ذلك

ان ذلك يلزم ضمنا والضمنيات لا تدخل تحت القواعد **قوله** فاعتقه لا يجوز البيع المناسب ان يقول فان اقتضاء هذا القول يستدعى تقدير صحة البيع شرطا لوقوع العتق ودلالة النص الذى ورد فى حق زيد بن ارقم يحتج للاباحة قوله والاقتضاء يدل على الجواز روى عن ابى اسحق السبيعى عن امرأته انها دخلت على عائشة رض فدخل معها ام ولد زيد بن ارقم فقالت يا ام المؤمنين انى بعت غلاما من زيد بثمانمائة درهم نسيئة وانى ابتعته منه بستمائة نقدا فقالت لها عائشة رض بئس ما شريت وبئس ما اشتريت ان جهاده مع رسول الله عليه السلام قد بطل الا ان يتوب رواه الدارقطنى **قوله** فرجح الدلالة على الاقتضآء فنقول بفساد البيع وبطلان العتق **قوله** لكن للقائل ان يقول لا نسلم المعارضة اذ من شرطها تساوى الحجتين فى قوت التعارض الحقيقى الذى وجد فيه التساوى ذاتا ووصفا حكمه التهاتر والمصير الى دليل آخر اما التعارض الذى للترجيح مدخل فهو التعارض المجازى الذى وجد التساوى ذاتا لا وصفا وهم انما مثلوا بذلك استيناسا لا لحقيقة المعارضة فلا يضر عدم مساواة محل الاقتضاء لمحل الدلالة لان المقصود مجرد التمثيل وباقى ذلك من حيث النفى والاثبات صورة المعارضة كافية واذا لم يحصل حقيقة المعارضة اذ لم يوجد والذلك مثالا صحيحا فيعدل عن هذا الاستيناس اليه **قوله** ولان عدم الجواز معطوف على المعارضة اى لا نسلم عدم الجواز **قوله** وهذا اى الفرق المذكور بين المقتضى والمحذوف مذهب عامة المتأخرين واليه مال شمس الائمة وتابعهم المص لانهم لما راوا ان بعض افراد هذا النوع عموما مثل طلقى نفسك فان طلاقا فيه مذكور دينة الثلث والعموم فيه صحيحة فسموا ما يقبل العموم محذوفا وما لا يقبله مقتضى **قوله** لكن هذا الفرق غير صحيح الخ فاجاب بعض الفضلاء عن الاول بانا لا نسلم ان تقدير المقتضى يؤدى الى التغيير المذكور الا ترى انه يقول للمامور عند الامتثال اعتقت عبدى عنك حتى لو قال اعتقته عنك بالف درهم واعتقه لم يخرج عن بناء الآمر بل كان مبتدئا ووقع العتق عن نفسه ولو سلم التغيير ولكن لا نسلم ان مثل هذا التغيير مما يمنع كونه مقتضى لانه لم يقع ذلك فى جانب الفعل اليه ولم يتغير به معنى الكلام الذى قصد تصحيحه والتغيير الذى لا ينافى الاقتضآء هو ما يقع فيه ذلك الا ترى انهم قالوا فى المحذوف عند التصريح به يتحول الحكم عن المذكور الى المتروك ولا يوجد هذا التحول فى مسئلة الاعتاق وعن الثانى انا لا نسلم ان ذلك الآية من قبيل المحذوف بل من قبيل المقتضى نص عليه العلامة النسفى

حل شريف ه

وهنا تقدير وانا فيه الشرح فانظر فى الصحيفة الاتية فى آخرها بهذه الاشارة
ه

فی شرح المنتخب حیث قال ومن نظائر المقتضی قوله تعالی فقلنا اضرب بعصاک
الحجر فانفجرت نعم علماء العربیة یعدون الکل محذوفا ولا یفرقون بین المقتضی والمحذوف
قوله لان المصدر فی قوله طلقی نفسک یعنی طلقی نفسک لیس من باب الاقتضاء
ولا من المحذوف لان المصدر الخ قوله فصار ای فکان المصدر مذکورا فیه لغة فیقع
نیة التعمیم الخ وذلک ان نقول المصدر الثابت لغة هو الدال علی الماهیة علی الافراد
والعموم للافراد دون الماهیة قوله وهذا الفرق ایضا غیر صحیح الا انا لا نسلم
ان مثل واسئل القریة من باب المحذوف لعدم دلالة الکلام لغة علی حذف
الاصل بل ثابت عقلا کما تقدم قریبا ای الحاصل ان الفرق بین المقتضی والمحذوف
کما اختاره شمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهما مشکل وکذا جعلهما من قبیل
واحد کما اختاره القاضی ابو زید ومن تابعه لان علمائنا اتفقوا علی ان المقتضی
لا عموم له والمحذوف له عموم بالاجماع فلا یمکن جعلهما من قبیل واحد والتحقیق
ان المقتضی ان کان امرا اصطلاحیا فلا مشاحة فی الاصطلاح فان لکل طائفة
ان یصطلحوا ما شاؤا وان کان غیر اصطلاحی فلا بد لمن یرجح مذهبه ان یقیم
الدلیل علی ما ذکره لا یقال لو جعل المحذوف غیر المقتضی یصیر قسما خامسا فیبطل
الحصر فی الاربعة المذکورة لانا نقول المحذوف لما کان کالمذکور کان له حکم المنطوق
قوله تعالوا فی تعریف جعل غیر المنطوق منطوقا لتصحیح المنطوق ای سواء
کان شرعا او عقلا او لغة قوله ای وهو مقتض للملک ای سبب للملک کالبیع
ضرورة ان لا عتق فیما لا یملک ابن آدم ولا ملک بدون السبب ولکن اقتضی
الامر ذلک السبب ولم یذکر ایجازا والشارح جعل الملک حکم الامر اختصارا
بحذف السبب بناء علی ما اختاره اولا من ان الثابت بالاقتضاء والنص انما
هو حکم المقتضی لان المقتضی هو الحکم لکنه صرح به بعد قوله فیثبت البیع مقدما
علی الاعتاق لانه بمنزلة الشرط المتوقف صحة الاعتاق علیه فکانه قال بع عبدک
عنی بالف وکن وکیلا باعتاقه هکذا قدره غالب الشراح قیل هذا التقدیر غیر
مستقیم لانه یحتاج الی القبول ورد بالمنع وانما یحتاج الیه اذا کان الملفوظ
هو هذا القدر وکانهم انما اختاروا هذا التقدیر لیتحقق فی هذا البیع عدم القبول
بخلاف ما ذکره الامام البرغری من ان الآمر کانه قال اشتریته منک فاعتقه
عنک فانه یشتمل علی الایجاب والقبول نعم هذا التقدیر احسن من جهة انه جعل
عنی متعلقا باعتقه علی معنی اعتقه نائبا عنی ووکیلا لا صلة البیع وعلی التقدیر
الاول یکون صلة للبیع وهو لیس بظاهر اذ لا یقال اعتقه عنک بل منک والتحقیق

مطلب علماء العربیة لم یفرقوا بین المقتضی والمحذوف

کالمشهور من الاصولیین ۵

مطلب واسئل القریة لیس من باب المحذوف ۵

ان عتق

ان عنی حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق علی معنی تضمینه معنی البیع فکانه
قال اعتقه عنی مبیعا بالف قوله فیثبت البیع بشروط المقتضی وهو العتق و
شروطه کالملک واهلیة الآمر الاعتاق دون شروط نفسه قوله ولابی حنیفة
ومحمد یعنی عندهما یقع العتق عن المأمور لان الملک بالهبة لا یحصل بدون
القبض ولم یوجد فلم یکن تنفیذه علی الآمر وذلک ان نقول لو کان القبض شرطا
لما حنث الواهب بلا قبض الموهوب له اذا حلف لا یهب ویجاب ان القبض
شرط ثبوت الملک واما الجواز فثابت قبله کذا فی بعض شروح الهدایة وهل القبول
شرط الملک ایضا ذکر فی الیقین لو وهب شیئا فقبضه من غیر قبول صح وملکه
لوجود القبض لا یقال الهبة تملک من غیر قبض انما کانت العین فی ید الموهوب له
فانها تملک بمجرد الهبة لان القبض ثابت حکما قوله لان موجب ذلک ای هذا
البیع عدم الجواز مطلقا من غیر معارضة نفی له لاشتماله علی شراء ما باع باقل
مما باع قبل نقد الثمن وذلک مفسد لما فیه من شبهة الربا لان بالبیع الثانی یحصل
ربح الف درهم من غیر عوض ولا ضمان یقابله لان الالف بالالف تقاصا
بقی للبائع الف من غیر عوض ولا ضمان لان الثمن لم یدخل فی ضمان البائع
فکان هذا ربح ما لم یضمن والجواب ما ذکرنا من انهم انما سکتوا بذلک استیفاء
قوله ولا عموم له ای للمقتضی عندنا اعلم ان محل الخلاف فیما اذا کان صحة
المنطوق موقوفة علی تقدیر امور وامکن تقدیر امر لیستقیم الکلام بکل منها
اما اذا کان امرا واحدا متعینا لذلک کما علم فی خصوصه والعموم یحتمله
فظهر ان لا اختلاف فی اذا قال لجماعة اعتقوا عبیدکم عنی بالف درهم فانه
یقتضی بیعوا عبیدکم وهو عام لا محالة قوله فان قیل المقتضی یجوز ان یکون
عاما فی قوله اعتق عبیدک عنی بکذا فان مقتضاه بع عبیدک عنی ثم کن وکیلا
فی اعتاقهم والجمع المضاف للعموم وحاصل الجواب ان هذا لیس من عموم المقتضی
بل العموم مقتضی تقدیر ما یصح المذکور والفرق بینهما ظاهر عند التأمل قوله
هذا نتیجة الخلاف بیننا وبین الشافعی حتی یصدقه بصدق لان وجود الفعل
فی الخارج لا یکون بدون وجود المفعول کما لا یکون بدون الزمان والمکان
فصار المفعول مقتضی ولا عموم عنده فیصح فیه نیة التخصیص کما لو قال
لا آکل اکلا قوله لا یصدق قضاء ولا دیانة لان الاکل اسم للفعل والماکول
محل الفعل والفعل یستدعی المحل ولا دلالة علیه لغة لکن الفعل لا یکون الا بمحل
فیثبت المحل مقتضی فی حق ما لا یحتمل من الاکل ولا عموم للمقتضی فیلغو نیة الخصوص

وبالکلام الذی بعده سقط ما قیل ... ستینا حج ۵

سبق التنبیه ان هنا تقدم وتأخر ۵

لانها لا تحل فيما يثبت ضمنا اذ المقتضى عندنا وراء الملفوظ غير ثابت لفظا فيبطل قوله
لان النكرة لو وقعت في موضع النفي المناسب ان يقول في موضع الشرط لان
الشرط مثل النفي في افادة العموم قوله فان قلت الخ تقرير السؤال سلمنا انه
لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز
ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على
المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق الشرط
بمنزلة ما لو صرح به نحو ان اكلت اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل قوله
قلت المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو اللازم يتوقف عليه الفعل
توقف الكل على الجزء وهو الدال على نفس الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون
عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصرح نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه
نظر لان المصدر هنا للتأكيد والتأكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو
ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون
للنوع والمرة ايضا ذكر في جامع الصغير انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى
السفر خاصة صدق ديانة ولو جهان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع
النفي فيعم ويقبل التخصيص فان قلت انه يحنث باكل كل ماكول والاعم للعموم
سوى هذا الجواب انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قيل ان الاكل
معناه ان وجد منه ماهية اكل وذلك يصدق بكل فرد من افراد الاكل قوله
بخلاف لا اكل اكلا كان المناسب ان يقول ان اكلت طعاما ليطابق
المثال المتقدم في الاشباه بحث الشرط الا ان يقال الشرط كالنفي بمعنى ولا
حرج في المثال وحاصل ان البناء على تعين المنطوق لا فيما يثبت ضمنا ضرورة
التصحيح قوله اعلم ان ابراز مسئلة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط
ان يكون امرا شرعيا مشكل الخ واجيب بان الصحة الشرعية موقوفة
على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة
على اعتبار الاكل قوله الا ان يقال ان المقتضى هو الذي يثبت لتصحيح
الكلام شرعا او عقلا اقول اما على قول من اشترط ان يكون شرعيا فظاهر
واما على قول من لم يشترط فالاشكال غير مندفع قوله لكن يتعدد الفرق اي على
هذا التعبير الخ وقد تقدم الكلام على ذلك قوله الا ان دلالته على مصدر
قايم بالموصوف اذ كل اسم مشتق يدل على مصدر قائم بالموصوف لا على مصدر
قائم بالواصف والمتكلم انما قال في طالق هو فعل الزوج وليس بثابت لفظا

دون ما هو راز الا لان في الفعل
عا لمنزه بل دال على مجرد الماهية الخ

بل اقتضاء لتصحيح المنطوق القائم بالمرأة على وجه شرعي لا اختيار لها في ثبوته
فلا يقبل العموم قوله واما التطليق امر شرعي فان قيل الثابت من قبل الزوج
بطريق الانشاء ثابت بقوله انت طالق فيكون متأخرا فكيف يكون ثابتا اقتضاء
والمقتضى مقدم فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت ثلاثا فيقع
بنية الثلاث فاجيب بان هذا اللفظ وان كان انشاء شرعا لكنه اخبار لغة وليس
معنى كونه انشاء في الشرع انه نقل عن معنى الاخبار بالكلية ووضع لايقاع الطلاق
بحيث يكون مدلوله الحقيقي ذلك بل معناه انه يتوقف صحة مدلوله اللغوي على
ثبوت هذا الامر من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعه بطريق الاقتضاء تصحيحا
لهذا الكلام فمن حيث ان هذا الامر لم يكن ثابتا وقد ثبت بهذا اللفظ يسمى
انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل
انشاء وبان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع وفيه نظر للقطع
بانه لا يقصد بهذه الصيغة الحكم بنسبة خارجية ولا معنى للانشاء الا هذا
وايضا لا يوجد فيه خارجية الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بخلو
من يحكم عليها باحدهما وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل
التعليق اصلا لانه توقيف امر على آخر وايضا كل احد يعرف فيما اذا قال للمطلقة
الرجعية انت طالق الفرق بين ما اذا قصد الانشاء فطلاق ثان وبين ما اذا اراد
الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كونه من قبيل الانشاء ظاهر وثبوت
الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا فتامل قوله لم تجز نية
الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار وهو ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح
نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص فان قلت قوله طلقتك مثل طلقي
فلم يصح نية الثلاث قلنا لانه اخبار يقتضي وجود المخبر به ضرورة ليثبت صدقه
وهي ترتفع بالواحدة لان المقتضى لا عموم له بخلاف طلقي فانه امر له اثر في ايجاد
المأمور به وهو الطلاق فصار مذكورا حكما فيصح التعميم فيه قوله ولما في قوله
انت باين الخ جواب سؤال تقديره انكم قلتم ان المصدر الثابت في المتكلم
امر شرعي فيكون ثابتا اقتضاء فلم يصح فيه نية الثلاث فكذا الثابت بقوله
انت باين امر شرعي فينبغي عدم نية الثلاث وتقرير الجواب ان ثبوت المصدر
مهما وان كان اقتضاء الا انه متنوع في نفس الحقيقة بقطع الملك او الحل
والى غليظ بقطعهما معا في حق الزوج فلا بد من تعيين المراد بالنية اذ لا يمكن
اجتماعهما معا فاذا نوى الكامل ثبت العدد ضمنا لا قصدا ولا يقع نية التثنية

بيان الاستدلال الفاسد

لانهما عدو محض فلم تدع الضرورة اليه فلو نويا ثبت ما تندفع به الضرورة
وهو الاكل ولغى ما زاد عليه **فصل التنصيص** اعلم ان المص لما فرغ
من الاستدلال الصحيح وهو الاستدلال بالوجوه الاربعة شرع في بيان
الاستدلال الفاسد لانه يقع الاحتياج على علمه ايضا لدفع شبه الخصوم
وقدم الاستدلال الصحيح لكونه مطلوبا **قوله** المراد به الخ اى ليس المراد
من العلم هاهنا المصطلح النحوى بل ما دل على الذات فقط سواء كان
علما اصطلاحيا كزيد وعمرو او اسم جنس كالماء وكالذهب بالذهب الحديث
قوله يدل على الخصوص المراد بالخصوص هنا تفرد الحكم بالمنصوص عليه
وهو الشافعى انما نسب هذا الى بعض اصحابه كابى بكر الدقاق وابى حامد
فاطلاق الشارح فيه نظر **قوله** ويقال له مفهوم المخالفة هذا قسم
من اقسام مفهوم المخالفة عند بعض اصحابه فانهم قسموا دلالة اللفظ
الى مفهوم ومنطوق وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ فى محل النطق
وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة
المفهوم ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة
وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا فى الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى
الخطاب ولحن الخطاب وهو الذى سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة
وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به ويسمونه دليل الخطاب
وقسموه اقساما منها التخصيص بالذكر ويسمى مفهوم اللقب ومنها مفهوم
الصفة ومنها مفهوم الشرط وكلها عندنا من الاستدلالات الفاسدة **قوله**
ثبت اى الحكم فى المسكوت عنه ثابتا بدلالة نص ورد فى المنطوق
وفى بعض الشروح حتى لو ظهر احدهما كان الحكم فى المسكوت عنه ثابتا
بدلالة النص او بالقياس قال بعض المحققين يحتمل ان يكون هذا على سبيل
اللف والنشر اى بدلالة النص فى صورة الاولوية وبالقياس فى صورة المساواة
على ما هو المذكور فى اصول ابن الحاجب وغيره ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة
النص فى صورة الاولوية والمساواة اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم
فى المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت **قوله** موصوفا بالسوم
لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم بحيث لا يكون لمفهوم لو وجه
سؤال حادثة وعدم الوجوب فى غير السائمة مستفيد من قوله عليه السلام
ليس فى العوامل والحوامل صدقة **قوله** كقوله عليه السلام الماء من الماء

رواه

رواه مسلم وابو داود وابن خزيمة وابن حبان من حديث ابى سعيد الخدرى ورواه
احمد والنسائى وابن ماجه والطبرانى من حديث ابى ايوب ورواه الطحاوى من
حديث ابى هريرة **قوله** فهم الانصار عن هذا الحديث عدم وجوب الاغتسال بالاكسال
وهو عدم الانزال لفتور الشهوة وانكسار الذكر بعد الايلاج يقال اكسل الفحل
اى صار ذا كسل كذا فى الغايتين اذ المراد بالماء الاول فى الحديث ماء الاغتسال
وبالماء الثانى ماء المنى ويتحصل الى ان لا غسل على سبيل الوجوب الا من المنى **قوله**
والا يلزم الكفر فى قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود واللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة انه حينئذ يلزم من الاول ان غير محمد من الانبياء المتقدمين
ليس برسول الله وهو كفر ومن الثانى ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كفر
لوجود البارى تعالى فان قيل انما يلزم ذلك ان لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة
وهو هاهنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضى للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار
برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم
قلنا ح لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه القاعدة حاصلة فى جميع الصور
قوله والقائل ان يقول رسالة محمد عليه السلام لم يكن ان يجاب بان لا عقلاء ما
لا يكتفى بها دلالة الالتزام ولا يعول عليها بل لا بد من التصريح فالملازمة صحيحة على ان
موجب كلامنا فى ان التخصيص بالذكر يدل على نفى ما عداه ويلزم منه دلالته ذلك
واما الاستلزام المذكور فامر آخر ولو اورد الاشكال بهذه العبارة وهو انه
انما يلزم ذلك ان لو لم يدل الدليل على وجوده وصحة نبوتهم لكان اولى **قوله**
نحو قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن فى الحل والحرم الغراب والحدأة
والعقرب والفارة والكلب العقور متفق عليه وفى رواية مسلم الحية بدل
العقرب **قوله** وفيه رد لقول عبد الله الثلجى صوابه ابى عبد الله فانه ذكر فى التذكرة
الرفيعة بعلام الحقيقة الثلجى بالثاء المثلثة والجيم محمد بن شجاع البغدادى
ابو عبد الله تفقه على الحسن بن زياد اللؤلؤى وصنف التصانيف المعتبرة
وحكيت اقواله وهو الذى فاق فقيه ابى حنيفة واحتج له واظهر علله وقواه
بالحديث وقال فى الجواهر المضية الثلجى بفتح الثاء المثلثة وسكون اللام
والجيم محمد بن شجاع بهذه النسبة وصحفه بعضهم بالباء والحاء وهو غلط
قوله على قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين لم يوجد بهذا اللفظ لكن اخرجه الطحاوى من حديث ابن عبد الله التمار
بلفظ العتاق بدلا عن اليمين وقد غفل عنه ابن ماجه فقال وافاد ابو بكر الحنفى

العلم ما وضع لشئ بعينه غير متناول غيره بوضع واحد ١٢

مطلب

الفرق بين المفهوم والمنطوق ٥

وردودها ولهذا لا تصح والاوجه اصحاب السنن الا النسائي بلفظ الرجعة بدل العتاق عن اليمين وحسنه الترمذي وصححه الحاكم واخرجه الحارث في مسنده من جريث عبادة بن الصامت رفعه لا يجوز اللعب في ثلث الطلاق والنكاح والعتاق فمن قالهن فقد وجبن ولابن عدي في الكامل عن ابي هريرة رفعه ثلث ليس فيهن لعب من تكلم بشيء منهن فقد وجب عليه الطلاق والعتاق والنكاح وفي اسناده غالب بن عبد الله وهو متروك ولعبد الرزاق عن ابي ذر ورفعه من طلق وهو لاعب فطلاقه جائز ومن نكح ومن اعتق ولعبد الرزاق ايضا عن عمر وعلي رضه قالا ثلث لا لعب فيهن النكاح والطلاق والعتاق موقوف وزاد في رواية عنها والنذر والعفو عن القصاص قوله من هذا القبيل اي ما قال العلامة النسفي من جواب قوله لان النص لم يتناوله الخ اي ما وراء المخصوص فيه ارجاع الضمير الى غير مذكور على ما لا يخفى لكن قد يقال المرجع يعلم من سياق الكلام فهو متعقل ذهنا كقوله تعالى رددوه على قوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا تخصيص المعنى ان النص فاذا لم يتناول ما عدا المنصوص عليه فمن اين ثبت الحكم في غير المنصوص عليه نفيا واثباتا وذلك ان تقول نحن لا نثبت الحكم قصدا بل نثبت ضمنا وكم من شيء لا يثبت قصدا ويثبت ضمنا والجواب انا لا نسلم انه يصح ان يثبت ضمنا وانما يثبت الشيء في ضمن الشيء اذا لم يكن بينهما منافاة وهي ثابتة بين النفي والاثبات قوله فنقول فائدته ان يتامل المجتهد فيه علته النص فيثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد وثوابه ويجوز ان يكون الفائدة تعظيم المذكور واظهار شرفه والاهتمام بذكره والاعتناء به على غيره او ليكون المسمى اظهر من غيره واسبق الى اللسان لقوله عليه السلام من اعتق شركا له من عبد فان العبد اسبق الى اللسان من الامة قوله فاقيم مقامه كما هو شان احتياطات الشرع في ادارة الحكم على المظنة اذا خفيت المئنة فكان هذا قول هنا بموجب العلة حيث اثبتنا المدعى بعد ما سلمنا دليل الخصم وهو الاستغراق المفيد للحصر هذا اذا ورد مفهوم اللقب في نصوص الشرع اما اذا ورد في عبارة المصنفين من العلماء فيفيد قصر الحكم على المذكور اتفاقا ولهذا اتفقت كلمتهم على ذكر محترزات القيود الا ان قامت قرينة بخلافه تعقله قوله والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص اي الى موصوف بوصف خاص الخ ليس المراد بالوصف النعت النحوي بل ما يفيد تعليل الاشتراك قوله او علق بشرط ويسمى ذلك عندهم بمفهوم الشرط وقد اختلف العلماء في صحة الاحتجاج بهذين المفهومين

فمذهب

فمذهب مالك وبعض اصحاب الشافعي واحمد وابو الحسن الاشعري وكثير من الفقهاء والمتكلمين وابو عبيدة اللغوي ومن وافقهم الى صحة الاحتجاج بمفهوم الشرط وبعض من لا يقول بصحة الاحتجاج بمفهوم الصفة كابن سريج وابي الحسن البصري وذهب اصحابنا الى منع ذلك ووافقهم على ذلك القاضي ابو بكر الباقلاني والغزالي والقفال وبعض المتكلمين قوله وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية الطول الفضل والفتى والفتاة الشاب والشابة ويسمى العبد والامة فتى وفتاة وان كانا كبيرين لانهما لا يوقران توقير الكبار لرقهما قوله اوجب للزنا عند عدم الشرط او الوصف واعلم ان جواز نكاح الامة عنده متعلق باربعة شروط سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحته وهو عدم طول الحرة وكون الامة مؤمنة وخشية العنت والزنا وان لا يكون تحت امة اخرى بنكاح احتك بعين لان نكاح الامة عنده ضروري لما فيه من استرقاق الولد والضرورة انما يتحقق عند استجماع هذه الشرائط وعندنا يجوز نكاح الامة مع طول الحرة وسلب صفة الايمان قوله وحاصله الخ فان قلت ما ذكره قد يدل على ان الحكم قد يتوقف على الوصف كالشرط والعلة في هذا المعنى اولى واقدم فالحاقه بها اولى قلت بين الشرط والوصف جهة خاصة ليست في العلة فان للعلة لا ابتداء الايجاب لا الاعتراض على الوجوب فصارت بمنزلة العلم فيتعلق بها الوجود ولا وجب العدم عند العدم عنده فكان الطلاق اولى قوله وان كان قبل وجوب الاداء لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكوة وعندنا لا يجوز التكفير قبل الحنث لعدم وجوب السبب لان سبب وجوب الكفارة هو الحنث والاضافة الى اليمين مجاز لانها اضافة الى الشرط ولئن سلمنا ان اليمين سبب لكن لا نسلم انها تنعقد سببا قبل الحنث لان الحنث لكونه شرطا في معنى التعليق به لعدم انعقاد السبب قبل وجوده على ما تقرر ان التعليق ان حنث فعلى كفارة فيمنع التعليق به اليمين عن انعقاده سببا للحال قوله لان وجوب الاداء لا يعلم نفس وجوبه لان وجوب ادائه اما نفس وجوبه او هما متلازمان فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب وجوب الاداء ووجوب ادائه لا يثبت قبل شرط وهو الحنث فكذا نفس وجوبه لا يثبت واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي ومن ثمة ذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدني فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها فانها واجبة لوجود السبب

مطلب ارجاع الضمير الى متعقل ذهنا

تعليلات تخصيص الذكر

مطلب الفتى والفتاة

اي ان النفي اذا ورد مقيدا بها كان دليلا على عموم الحكم في ذو القيام

وليست بواجبة الاداء من البدن بل يعلم الاشرف حتى القضاء وانما تعلق الوجوب
بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم انما يطابق بالافعال دون الاعيان قوله
لم يدخل على السبب وهو البيع بل دخل على الحكم وهو الملك لانه لو دخل على السبب
لتعلق السبب والحكم جميعا ضرورة انه تابع للسبب ثابت به فيجاز لزم السبب
لزم الحكم وانما جعل داخلا على الحكم فينعقد السبب في الحال ويتاخر الحكم عنه
والحكم مما يحتمل التاخير عن السبب فكان جعله داخلا على الحكم اولى تقليلا للخطر
مع حصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضى صاحبه
قوله بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات الى اخره وللقائل
ان يقول الاعتاق من الاثباتات دون الاسقاطات لما تقرر من انه اثبات
القوة الحكمية لازالة الرق قوله وفرقه بين المال والبدن باطل الخ اى فرق
الشافعي بين المال والبدن في التكفير بجواز التقديم في المالي دون البدني منقوض
بصوم المسافر رمضان حال سفره فانه صحيح مسقط للفرض عنه مع انه لم يكن
مخاطبا بوجوب الاداء اذ هو منتظر الى ادراك عدة من ايام اخر قوله بخلاف
حقوق العباد الخ حاصله ان حقوق العباد متعلق بالاعيان دون الافعال وحقوق
الله تعالى بالعكس فلا يتم قياس احدهما على الاخر فان قلت لو كان الفعل مقصودا
في الواجب المالي لم يتادى الزكوة بالنائب كالصلوة واللازم باطل قلت
المقصود حصول المشقة بقطع طائفة من المال وذلك بالنائب على ان الابانة
فعل منه فاكتفى به عند حصول المقصود بخلاف الصلوة فان المقصود منها اتعاب
النفس بالقيام بالخدمة وهو لا يحصل بالنائب قوله وعندنا التعليق
بالشرط لا ينعقد سببا اى للحكم الا عند وجود الشرط وحق هذه العبارة المعلق
من طلاق وعتاق ونحوهما بالشرط لا ينعقد وذلك المعلق الذى هو كانت طالق
سببا للحكم وهو وقوع الفرقة الا عند وجود الشرط لان الايجاب كانت طالق
مثلا لا يوجد الا بركنه وهو وجود اللفظ ولا يصح الا بشرطه وهو الاهلية والمحلية
بان يكون المتلفظ به بالغا عاقلا والمراة في النكاح او العدة ولا يقع الا بحكمه
وهو زوال الملك عن المحل ولا يثبت الا في محله وهو من يصح العقد عليها
من النساء وههنا اى في الطلاق المعلق بالشرط الذى هو ان دخلت الدار
فقد حال بين الايجاب والمحل فيمنعه عن الوصول اليه عن مضاف اليه
اى الى المحل لوجود الحائل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد ذلك المعلق
سببا حقيقيا للحكم لان السبب لا يكون طريقا الى الحكم ومفضيا اليه وقبل

والجواب في حاشية الزينية

وجود

وجود الشرط ليس كذلك لانا نعتبر المشروط مع الشرط شيئا واحدا بحيث يكون
انت طالق من قوله انت طالق ان دخلت الدار بمنزلة انت [illegible] من انت طالق
فما لم يتكامل اجزاء اللفظ لا يحصل حكمه والجزاء كلام واحد وكل منهما جزء بمنزلة
المبتدا والخبر عند اهل النظر لان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له كما يقول اهل
العربية ومال اليه الشافعي قوله القائل ان يقول يشكل تعليق الطلاق والعتاق
بالملك بما روى الخ والجواب ان مدار الحديث على الزهرى والزهرى على خلاف
فدل على نسخه وعدم صحته ولئن صح فهو محمول على التنجيز والتفاصيل منقول
عن التعليق فان الزهرى حمله على انه كان في الجاهلية يقولون للنساء على
الرجال فيقولون هن علينا حرام فقال عليه السلام رد هذا الكلام لا طلاق
قبل النكاح قوله وفى ان علق الشرط عندنا في معنى السبب الخ اعلم ان المشايخ
رح انما جعلوا اثر التعليق في منع السبب لا الحكم قصدا الى ما عن تراخي الحكم
عن السبب وفيه شئ فان الحكم قد يتراخى عن السبب كما في البيع بشرط
الخيار والتدبير المعلق بالموت قوله وفى ان الوصف عنده كالشرط وعندنا
لا بل هو مظهر للحكم كقول الرجل طلق امراتي السليطة او اعتق عبدي الصالح
وثمرة الخلاف تظهر في هذا الموضع الثالث وبعض الشراح جعل هذه الثمرة
قسما رابعا من موضع الخلاف وجعل الموضع الرابع متفرعا على الموضع الثالث
لا قسما برأسه والكل قريب قوله المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط فان
الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار ذلك الكلام تنجيزا في هذه الحالة قوله
قلت الخ تقرير الجواب انه لما صح التعليق في حالة الصحة شرعا ترتب عليه
موجبه بعد وجود الشرط وجعل كالمنجز حكما ضمنا للتعليق المعتبر شرعا بخلاف
تنجيز المجنون قصدا لان كلامه غير معتبر شرعا والاصل ان التكلم تعتبر الى
بعد عند التعليق فتراعى اهلية التكلم في ذلك الوقت والوصول الى المحل
عند وجود الشرط فتراعى وجود المحل في ذلك الوقت وبالجملة المجنون فيه
اهلية الايقاعات الحكمية كايقاع الفرقة بالجب والعنة واباء ابويه عن
الاسلام عند عرضه عليهما اذا اسلمت زوجته كايقاع العتق عليه
عند ذى رحم محرم منه قوله المطلق الخ المطلق هو اللفظ الدال على الماهية
من حيث هي هي من غير ان يكون له دلالة على شئ من اوصاف تلك الماهية
فلا يتعرض لشيء منها وهو معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون
الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات وان شئت فقل هو الشائع في جنسه

المطلق

يعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة مندرجة تحت امر مشترك من غير
شمول ولا تعيين نحو فتحرير رقبة والمقيد هو اللفظ الدال على الماهية
من حيث ما يشخصها وان شئت فقل هو الذى اخرج عن الشيوع
بوجه ما نحو فتحرير رقبة مؤمنة (وبما ذكرنا ظهر الفرق بين العام والخاص
وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة
المبهمة والخاص هو الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس
بمتعرض لما سوى الحقيقة وبعضهم فرق بين المطلق والنكرة بان الدال
على الماهية مع وحدة متعينة هو النكرة وعلى الماهية فقط هو المطلق
والاظهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق مع اصطلاح الاصوليين لان
تمثيل العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق **قوله** يحمل على المقيد

مطلب الفرق بين المطلق والعام ٥

يعنى انه يقيد المطلق **قوله** كما حمل قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة اخرجه
الاربعة الا النسائى من طريق سفيان بن حصين عن الزهرى عن سالم
عن ابيه بلفظ في خمس من الابل شاة **قوله** على قوله عليه السلام في خمس
من الابل السائمة زكوة اخرجه النسائى وابو داود عن سليمان بن ارقم
عن الزهرى عن ابى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن جده بلفظ في خمس من الابل
السائمة شاة **قوله** فهذه خمسة اقسام جعلها بعض الشراح اربعة واسقط
اتحاد الحكم وتعدد الحادثة وبعضهم جعلها اربعة ايضا واسقط تعدد الحادثة
وجعلها صاحب التحقيق ستة حيث قال ثم ورود المطلق والمقيد لا يخلو
اما في السبب والشرط او في حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا او نفيا
كما في الوكيل لا تعتق عبدا او لا تعتق عبدا كافرا او في حكمين في حادثة
واحدة او في حكمين في حادثتين او في حكم واحد في حادثتين انتهى
ولقائل ان يقول لا وجه لاعتباره النفى قسما برأسه اذ لا يعتبر للنفى
في الاحكام الشرعية فيما نحن فيه وان اعتبر بطريق الفرض فلا وجه لتخصيصه
باتحاد الحكم والحادثة بل ينبغى جريانه في جميع الاقسام فيبلغ الاقسام
اثنى عشر باعتبار جعل السبب والشرط نوعين قال بعض المحققين
ولا يخفى ان هذا يعنى اتحاد الحكم والحادثة نوعا من قبيل العام مع الخاص
لا من المطلق مع المقيد **قوله** وقسم منها لا يحمل فيها بالاتفاق وذلك
ان تقول نفى الوجوب لا يستلزم نفى الجواز مع ان الحمل لا يجوز في هذا
في هذا القسم بالاتفاق فالاولى ان يقول لا يحمل والجواب انه لو ا

عدم

عدم صفة الوجوب فلا يبقى صفة الجواز كما تقدم **قوله** ذهب بعض اصحاب
الشافعى الى الحمل ايضا وذهب اصحابنا الى عدم الحمل **قوله** والشافعية على
وجوبه لكنهم اختلفوا في كيفية الحمل قال بعضهم الحمل بموجب اللغة وقال
اهل التحقيق بقياس مستجمع للشرائط **قوله** وهو ليس على اطلاقه لانه
اذا تعدد الحكم والحادثة لا حمل بالاتفاق مع ان عبارة المتن لا تشمله
الا ان قوله وان كانا في حادثتين صادق بتعدد الحكم واتحاده **قوله** لما مر
من اصله وهو ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص كان دليلا
على نفيه عند عدم الوصف لا يقال بهذا تعديته الى ما فيه نص بالابطال
لانا قد بينا ان المطلق ساكت عن المقيد فصار المحل في حق الوصف خاليا
عن النص فيجوز تعدية حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجز حمل المقيد

العام

على المطلق لان المقيد ناطق في حله على المطلق الذى هو ساكت بالقياس
ابطال للمقيد المنطوق به فلا يجوز **قوله** ولا يوجب عدم الطعام وعند
عدمه لان التنصيص باسم العدم ليس بقيد لك ان تقول هذا انما يتفرع
من ان التنصيص على الشيء باسم العلم يدل على الخصوص عند البعض فسر
الشارح البعض بالشافعى وغيره واذا كان كذلك فيوجب العدم عند
العدم كما يوجب الوجود عند الوجود ولا يتم هذا التعليل للشافعى
بالنسبة الى ما مر من اصله ويمكن الجواب بان كون التنصيص باسم العلم
يدل على الخصوص انما هو قول بعض اصحابه كابى حامد وابى بكر الدقاق كما تقدم
وليس هو قول الشافعى فان قلت القائل بالحمل في الحادثتين بالقياس انما هو

خلاصه

بعض اصحاب الشافعى لا الشافعى قلت يحتمل ان يكون هذا البعض غير ذلك
البعض **قوله** ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض فيه للعدم عند العدم
هذا استدراك وكان ينبغى ان يذكر بعد قوله حتى يلزم من انتفائه انتفاء
الحكم واذا لم يثبت العدم في محل النصوص الخ **قوله** واذا لم يثبت العدم في محل
النصوص لا يمكن تعديته بالقياس لان العدم الاصلى ليس بحكم شرعى يتحقق
قبل الشرع **قوله** يجوز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق في
اخرى كما في اعتاق الرقبة في كفارة القتل واليمين فان في كفارة القتل
عتق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين عتق رقبة مطلقا **قوله** لجواز ان يكون
التشديد مقصودا في حكم والتسهيل في آخر كالصوم والاطعام في كفارة
الظهار فان الصوم مقيد بكونه قبل المسيس والاطعام مطلق عن ذلك **قوله**

الا ان يكونا في حكم واحد ثم ان بهذا الذى ذكره من حمل المطلق على المقيد عندنا
انما هو على اختيار صاحب الميزان واما على اختيار الفحول فليس هذا
تقييد للمطلق بقيد المقيد بل هو زيادة على النص بالمشهور وهو قراءة
ابن مسعود رض والفرق بين المعنيين ان التقييد لا يقتضى نسخ الاول
بل يدل على ان المراد من الاول هو المراد من الثانى والزيادة تقتضى نسخ
الاول معنى فلا يبقى الاول مرادا كما كان وبهذا يندفع ما قيل تقييد المطلق
نسخ عندكم للاطلاق وهو لا يجوز بالمشهور بل بالمتواتر قوله لان الحكم
وهو الصوم الواحد لا يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه
وقراءة ابن مسعود رض مشهورة لتلقى الامة لها بالقبول حتى جازت
الزيادة بها على كتاب الله تعالى بخلاف قراءة ابى فعدة من ايام اخر
متتابعات فى قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص ولان نفى
رح انما لا يشترط التتابع لانه لا يعمل عنده بالقراءة الغير المتواتر فالمثال
المتفق عليه قوله عليه السلام فى حديث الاعرابى صم شهرين وروى صم شهرين
متتابعين قوله المتضادان الامران الوجوديان المتعاقبان على موضوع
واحد وههنا ليس كذلك فانهما عبارتان واحدهما وجودى وهو التتابع
والآخر عدمى وهو عدم التتابع والابعد ان يكون من تقابل العدم
والملكة وتقابل التضاد المشهور بين قوله من قبيل ذكر خاص وارادة
العام اراد بالخاص المتضادين وبالعام المتقابلين لانهما يقصدان
على المتضادين والمتضايفين والعدم والملكة والايجاب والسلب
قوله وفى صدقة الفطر ورد النصان هذا جواب سؤال ورد عليه المسئلة
السابقة وتقريره انكم عملتم بالقراءتين والاخبار صوم الكفارة متتابعات
ستة فما عملتم بالحديثين فى صدقة الفطر واوجبتموها على المسلم
والكافر وحاصل الجواب ان القراءتين وردتا فى حكم واحد يستحيل اتصافه
بوصفين متنافيين للحل وزمان الفطر فان احدهما يجعل الاسلام المسلم
سببا دون الحكم والعمل بالسببين فى اثبات حكم واحد ممكن على
سبيل البدل واما ثبوت الحكم بالوصفين المتقابلين فليس بممكن
فافترقا فان قلت قد حملتم المطلق على المقيد فيما اذا كانا فى السبب
او الشرط وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة
تحالفا وترادا حيث قال الا يرى التحالف بينهما حال هلاك السلعة

مطلب المتضادان ٥

اى يجب العمل بهما بكل منهما بان يكون سبب المطلق والمقيد سببا ٥

قلت فى التحالف عند الهلاك لم يكن بالحمل بل باشارة النص بان قوله
ترادا يدل على قيامها اذ الترادا لا يتصور الا حال قيامها فلم يكن مطلقا
بل مقيدا بما دل عليه النص الآخر قوله قوله عليه السلام ادوا عن كل
حر وعبد رواه ابو داود وعبد الرزاق والطبرانى والحاكم عن عبد الله
بن ثعلب بن صغير عن ابيه وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد
من المسلمين متفق عليه من حديث ابن عمر رض بلفظ فرض رسول الله
عليه السلام زكوة الفطر من رمضان صاعا من تمر او صاعا من شعير
على كل حر او عبد ذكر او انثى من المسلمين قوله والقائل ان يقول فعلى هذا
فالجواب انا لا نسلم ان العمل بالنصين فى صوم الكفارة ممكن كصدقة
الفطر لان المطلق يوجب الاجزاء بغير التتابع لموافقة المأمور به والمقيد
يوجب عدم الاجزاء لمخالفة المأمور به فالتتابع واجب بالنص المقيد
لا مستحب والحكم الواحد يستحيل اتصافه بالصفتين معا بطريق الوجوب
كصدقة الفطر قوله هذا جواب عن الشافعى اى جواب عما قال بعض
اصحابه من حمل المطلق على المقيد بالقياس وابتداء بالمنع المجرد كما هو دأب
المناظرة قوله قد يكون علة مثل فى الابل السائمة زكاة وقد يكون اتفاقية
نحو جشنى اسود ونحو قوله تعالى النبيون الذين اسلموا وقوله تعالى ولا
طائر يطير بجناحيه فتأمل قوله ولئن سلمنا انه بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب
النفى هذا بناء على قاعدتنا لا على قاعدة الخصم فانه تقدم ان الشرط عنده
يوجب عدم الحكم عند عدمه كما يوجب الوجود عند الوجود فهذا التسليم لا يضر
الخصم بل يثبت به مدعاه قوله لان محل النزاع اى الشرط فى العرف العام
ما يتوقف عليه وجود الشئ وفى اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه
الشئ ولا يكون داخلا فى الشئ ولا مؤثرا فيه وفى اصطلاح النحاة ما دخل
عليه شئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثانى
ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء نحو ان كان الشمس طالعة فالنهار
موجود او معلولا نحو ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك
نحو ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوى وظاهر
انه لا يلزم ان يكون الحكم موقوفا عليه فلا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه
اذ يمكن ان يقع الطلاق عند انتفاء الملزوم الا انه قد يجاب بانه اذا اتحد
السبب فالحكم ينتفى بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع فى عدم المنفى

شرط قاعدة مهمة

وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالموهوم ولا نزاع فى عدم القطع ولقائل
ان يقول الواقع بسبب آخر غير المعلق بالشرط والمعلق به لا يمكن وجوده
بدونه والكلام فيه قوله ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة ولا تاثير
للعلة فى عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى لان العلة لابتداء الايجاب
لا غير من غير تعرض للنفى عند عدمها فلا يلزم من عدم العلة المعينة عدم
نوع الحكم للشرط الذى هو دونه بل عدم الحكم بناء على العدم الاصلى لا حكما
شرعيا بناء على عدم الشرط هذا ولقائل ان يقول انا نقول بذلك اذا لم يظهر
للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء ويحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل
بان الموهوم قطعى وحاصله ان الكلام انما هو فى وصف خاص مقيد لاسم
عام تعلق به الحكم لا فى مطلق الوصف و ح يلزم من عدمه العدم قوله ولان
العدم ليس بحكم شرعى اى عدم اجزاء الغير المقيد فى صورة التقييد ليس حكما
شرعيا ح فلا يمكن تعديته بالقياس وللقائل ان يقول النفى اذا كان مدلول
اللفظ كالاثبات يكون حكما شرعيا فامكن تعديته بالقياس ضرورة والقيد
يدل على الاثبات فى المقيد والنفى فى غيره عند الخصم فيكون العدم حكما
شرعيا فامكن تعديته بالقياس الى الغير على ان للخصم ان يقول المعدى هو
وجوب القيد لا عدم اجزاء غير المقيد فتامل قوله فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد
على مورد النص يعنى عدم جواز المطلق عند عدم الوصف لكونه غير مشروع
على ما كان قبل ورود المقيد لا لان المقيد نفاه فعدم جواز اعتاق الرقبة
الكافرة لانها لم تشرع كفارة لا لان عدم قيد الايمان دل على عدم جوازه
لانه ساكت عنه و ح فلا يمكن تعديته عدم الجواز الى كفارة الظهار هذا الا يجئ
ما فى قوله عدم الحكم لعدم القيد فتنبه له قوله ولئن كان اى لئن سلمنا
انه يمكن تعديته فانا نمنع الاستدلال بالقيد والتمسك به فى المقيد على غيره
الذى لم ينص عليه قيد وهو المطلق الا لو صحت المماثلة بينهما وبين القتل
فى المعنى الذى تعلق به الحكم وليس الامر كذلك لفوات المماثلة بينهما فى السبب
قوله الكفارة تجب بالقتل العمد واليمين الغموس يعنى عندكم يا شافعية
وانما ذكر الغموس مع انها منعقدة مع الخطاء لكن الغموس فيه تعمد الكذب
وشان المسلم ان لا يحنث فى المنعقدة الا خطاء او نسيان فناسب
المقابلة قوله ولقائل ان يقول لا نسلم ان القتل العمد اعظم الخ الجواب
انه لا احد يخالف فى ان القتل العمد اعظم من اليمين وكذا الخطاء والتحقيق

ان يقول التفاوت بين القتلين امكن ان يكون ثابتا اولا فان لم يكن ثابتا
فصح ما ذكرنا ان القتل اعظم وان كان بطل قوله لان الكفارات جنس واحد
على ان التفاوت بين كفارتى القتلين عندكم وتساوى الموجب دليل تساوى
الموجب وقد سلمتم ان القتل العمد اعظم من اليمين فلزم ان يكون الخطاء كذلك
يعضده قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس
التى حرم الله الا بالحق قرن القتل مطلقا مع الشرك وهو امارة التغليظ وان
كان القرآن فى النظم لا يوجب القران فى الحكم للنصوص الواردة
بالتغليظ فى القتل دون غيره قوله على ان قوله عليه السلام خمس من الكبائر
وعدّ منها القتل يدل على انه ليس باعظم قلت المراد انه من جملة اعظم الكبائر
والكبيرة المطلقة هى الكفر اذ لا ذنب اعظم منه والقتل يليه فى الاعظمية وغاية
ما فيه انه ليس باعظم مما عد معه مطلقا ولا يمتنع ان يكون اعظم من غير ما عد
معه والغموس لم يذكر فيها فيكون اعظم منه روى الخطيب فى الكفاية من حديث
ابن عمر رض الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل النفس والفرار عن الزحف
وقذف المحصنة واكل الربوا واكل مال اليتيم والالحاد فى المسجد والذى يستسخر
وابكار الوالدين من العقوق واخرجه البخارى فى الادب المفرد عنه
موقوفا عليه واخرجه البخارى ومسلم من حديث ابى هريرة رض اجتنبوا
السبع الموبقات الشرك بالله وقتل النفس التى حرم الله الا بالحق واكل
الربوا واكل مال اليتيم والتولى يوم الزحف وقذف المحصنات ولقائل
ان يقول ينتقض بقوله تعالى والفتنة اكبر من القتل قوله هذا جواب عن نقض
علينا وحاصله ما بالكم حملتم المطلق على المقيد وانتم لا تقولون به ولو فى حادثة
واحدة اذا ورد الاطلاق فى السبب او الشرط فاجاب ان كلا من القيدين لم يوجب نفى
الحكم عما عداه منصوصة ولكن السنة المعروفة اوجبت نسخ الاطلاق قوله وهو قوله
عليه السلام ليس فى العوامل والحوامل ولا فى البقرة المثيرة صدقة وهذا الحديث
وان لم يرو بهذا اللفظ المحدثين فقد رواه الفقهاء واحتجوا به وهو اثبات
فيما يحتجون به فلا يضرهم عدم اطلاع غيرهم ولكن ورد من حديث على رض انه
ليس فى العوامل شئ اخرجه ابو داود واخرجه عبد الرزاق مختصرا موقوفا والدار
قطنى والطبرانى من حديث ابن عباس رض ليس فى العوامل صدقة وهو
وان ضعف ابن صعب فقد اعتضد وتوجه العمل به وورد من حديث جابر
مرفوعا ليس فى المثيرة صدقة اخرجه الدار قطنى اسناده حسن واخرجه

عبد الرزاق بالسنة المذكورة موقوفا وهو اصح **قوله** قلت ٤ كان المناسب

ان يقول قلت المراد ما هو المصطلح واعلم ان العوامل تصرفا على الجواب

فاكتفى عنها بنفي عنها **قوله** او نقول المراد النسخ ههنا غير المصطلح وهو

ترجيح احد الدليلين على الآخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا في السنة

الموقوفة والامر بالتثبت في نبأ الفاسق سالما عن المعارض فعملنا به

فسقطت النصوص المطلقة ثم سلمت النصوص المقيدة فعملنا بها ايضا ولا يخفى

ان الجواب الاول هو الظاهر فلا حاجة الى العدول عنه مع ما فيه من عدم الاطلاق

الى ما ليس بمتعارف اذ هو تعبير لا يجوز مثلها في مقام البيان **قوله** ٥ قرنه بالعطف

في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فانه يقتضي عدم وجوب الزكوة على من لا

يجب عليه الصلوة والصبي لا يجب عليه الصلوة فلا تجب عليه الزكوة لان العطف يوجب

الشركة المقتضية للمساواة في الحكم وكذا ان تقول الزكوة لا تجب على الصبي

عندنا ايضا لعدم وجوب الصلوة لقول ابي بكر رضي بحضرة الصحابة والله لا اقاتلن

من فرق بين الصلوة والزكوة وهذا لانه لما وجبت الزكوة دون الصلوة يلزم

التفرقة لا محالة فقد قلنا بالفرق في الحكم ههنا ومن ثم قال بعض الفاضلين من

الاشياخ نحن لا نقول بالقرآن الا في هذه الآية والجواب ان عدم الوجوب

على الصبي ثبت بقوله عليه السلام رفع القلم من ثلاث عن الصبي حتى يحتلم

الحديث فدل على نفي الوجوب بادلة اخرى عقلية فتفطن لذلك **قوله** لان عطف

الجملة على الجملة لا يوجب الشركة في اللغة قال بعض المحققين لو كان العطف

يوجب للشركة لا يخلو اما ان يوجبها باعتبار ذات او باعتبار آخر فلا نسلم الاول

لعدم الاشتراك في المعطوفات بل او لكن وبل مع وجوب العطف ولا نسلم

الثاني ايضا اذا لم يكن ذلك المعنى احتياج المعطوف فمن ادعى الاحتياج

فعليه البيان واقامة البرهان **قوله** لان الشركة انما وجبت في الناقصة

لافتقارها الى ما تم به من الخبر لان الاصل في الكلام الاستقلال بنفسه

والانفراد بحكمه اذ في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف

الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة جبر النقصان كما في الجملة الناقصة بخلاف

التامة **قوله** اذ لو كان غرضه الشركة في التعليق لما ذكر الخبر بخلاف ما لو قال

ان دخلت الدار فزينب طالق ثلاثا وعمرة طالق فان طلاق عمرة يتعلق بالشرط

ايضا لان غرضه تعليق الثلث في حق زينب وتعليق نفس الطلاق في حق عمرة

ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله وعبدي حر فاذا وجد الشرط

تطلق الاولى ثلاثا والثانية واحدة لانه قال لم لا تشاركها في الثلاث كما شاركها

في التعليق قلنا نقول لا تشاركها اذ ذكر خبر الثانية دل على انه لم يقصد مشاركتها

الاولى في وصف الحكم اذ لو كان مراده ذلك لقال وعمرة فقط على ان الشركة

في الثلث لا يمكن اذ الطلاق لا يتجزى وتكميله يبين في حق كل منها فلا يفهم

في الاولى وهو وقوع الثلاث **قوله** والعام اذا خرج مخرج الجزاء الخ من جملة التمسكات

الفاسدة ما قال بعضهم ان العام يختص بسبب مطلقا وعندنا مطلقا فلا بد

من تحرير موضع الخلاف ليتميز المتفق عليه عما هو المختلف فيه ولهذا قسمه

المصنف على اربعة اقسام وذكر ان الخلاف في القسم الاخير **قوله** كقول من دعي

الى الغداء فقال ان تغديت فعبدي حر الاول عدم ذكر فقال والثاني كقول الآخر

انك لتغتسل الليلة في هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت الليلة

فعبدي حر **قوله** او لم يستقل بنفسه في افادة المعنى بل احتاج فيها الى ضميمة

غيره مثل نعم وبلى نحو ان يقول الانسان اكان لي عليك كذا فيقول نعم او يقول

ليس عليك كذا فيقول بلى لما ان موجب نعم تصديق ما قبله من كلام منفي

او مثبت استفهاما كان او خبرا اي اذا قيل لك قام زيد او لم يقل اقام

زيد او لم يقم زيد فقلت نعم كان تصديقا لما قبله وتحقيقا لما بعد الهمزة وموجب

بلى ايجاب ما بعد النفي استفهاما كان او خبرا فاذا قيل في جواب من قال لم يقم

زيد او لم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام فاذا قال الرجل الآخر ليس لي

عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون اقرارا

لانه في الاستفهام تصديق لما بعد الهمزة فكان معناه ليس لك علي الف درهم

ولهذا قال لو قيل في جواب قوله تعالى الست بربكم مكان بلى لكان كفرا الزنجيم

معناه لست بربنا وهو كفر الا لو قال رجل لآخر الست طلقت امرأتك

فقال بلى لا تطلق الا لو قال نعم يقع الطلاق كذا في الخلاصة ولو قال اكان لي عليك

كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكر ولو قال بلى ينبغي ان لا يكون اقرارا الا انه لا يستعمل

الا في النفي هذا بحسب اللغة لكن بحسب العرف لا فرق بين نعم وبلى في جنس هذه

المسائل ويكون الكل اقرارا حتى يلزمه القاضي بالمال في المسئلتين في الوجهين

تغليبا للعرف على اللغة اليه اشار في المنتقى وهكذا في شرح المقدمة لابن الحاجب

قوله يختص العام بسببه اتفاقا اي في هذه الصور الثلث لانه لا يجعل جزاء

تقدم كان حكما والمتقدم سببه والحكم يختص بالسبب بلا خلاف لان الحكم

لما لم يثبت بدون علته لا يبقى بدونها مضافا اليها بل البقاء بدونها يكون مضافا

الى علة اومى اليه اشار شمس الائمة واورد عليه بان بقا الحكم قد يستغنى عن بقاء
السبب واجيب بان المراد وذلك سبب النزول مثل بقاء حكم المخافتة فى صلوة
النهار والرمل فى الحج وردة بيع الخصوص لبقاء الملك بعد زوال البيع وبقائه
بعد زوال الهبة وغير ذلك واجيب بمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت
كالجزاء علا ان النبى عليه السلام انما فعل المخافتة والرمل بعد زوال السبب
تذكير النعمة الامن بعد خوف ليشكر عليها ولئن سلمنا لم يكن كذلك فهو غير
معقول المعنى فلا يقال عليه قوله واما الثانى فلان كلامه اى المجيب مبنى
على كلام الراوى فصار ما ذكره السؤال كالمعاد فى الجواب ولكنه يحتمل الابتداء
لاستقلاله فاستوى صرف وبانه وقضاء قوله لان الجواب انه جعل عاما
لا يطابق السؤال والمطابقة من شرط الجواب قلنا ان اردتم بالمطابقة المساواة
فممنوعة لمجى الزيادة فى افصح الكلام كقوله تعالى هى عصاى اتوكأ عليها واهش بها
على غنمى ولى فيها مآرب اخرى فى جواب قوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى
مع حصول الكفاية بهى عصاى ومن قوله عليه السلام هو الطهور ماؤه والحل ميتته
فى جواب السؤال عن جواز التوضى بماء البحر وان اردتم بها الكشف عن السؤال
وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لحصولها مع الزيادة قوله لان نحو جملة ليس بعام
وكذا اسبح لان المذكور فيهما الفعل ولا عموم له والمصدر الذى دل عليه الفعل
واقع فى الاثبات ولا عموم له وكذا بلى ونعم ليسا بعاملين لان العام اما ان يكون
لفظا ومعنى ولا لفظ ههنا والمعنى القبليين قوله بسببه لاحتمال انه قتل
لردة او قتل او فساد او سياسة او زنى بعد احصان وكذا قوله فسجد يحتمل
ان يكون وقع للتلاوة او القضاء المتروكة قوله لاندفاع الكلام اى فى الايجاب
والسلب والاستفهام ونحوها دعوى القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر
الذى دل عليه الكلام نكرة فى سياق النفى لان الشرط فى معنى النفى فيعم قوله
والاشبه فى الجواب ان يقال فى هذا الكلام ظاهر حسن ليس من عند الشارح
وانما اخذه بعض الشراح والعبارة الصحيحة ان يقال والعام والمطلق انما فرج
لا يخص او يقيد بسببه وان ورد العام على قدر الجواب يختص بالسبب
قوله لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فانه يجب عنده اخذ الصدقة من كل نوع
من انواع مال لكل واحد حتى لو اخذ جميع الواجب من نوع منها لا يجزى وذهب
الكرخى من اصحابنا الى منعه وقال بانه لا يقتضى اخذ الصدقة من كل
نوع من انواع المال بل لو اخذ الصدقة من نوع واحد حصل الامتثال وهو

او لسهو

اعنى عبارة المتن فيلزم ان يقال والعام الوارد فى جزاء

المختار

المختار عندنا لان الجمع المضاف يفيد العموم على ما عرف فى بحث العام فيكون
المعنى خذ من كل نوع من انواع اموالهم صدقة فلا يحصل الامتثال الا باخذ صدقة
من كل نوع فيتعدد الصدقة لتعدد انواع المال واما ان الصدقة نكرة فى سياق
الاثبات فلا تعم فيكون الثابت بها صدقة واحدة مضافة الى الاموال فاذا
اخذ صدقة واحدة من مجموع الاموال كان اخذ الصدقة الواحدة من جملتها اذ
الواحدة منها فيصدق باخذها انه اخذ من جملتها فيكون ممتثلا قوله
وعندنا يقتضى الخ لان مقابلة الجمع بالجمع يقتضى مقابلة الاحاد بالاحاد كقوله
تعالى يجعلون اصابعهم فى آذانهم اذ المعنى ان كل شخص يضع اصبعا واحدا من اصابع
يده فى اذنه لا ان يضع مجموع اصابعه فيها او فى مجموع الاذان القوم وعورض
هذا الاصل بقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة لان ثمانين جمع قوبل بالجمع مع انه
ليس كذلك بل لكل واحد ثمانين جمع بل هو اسم العدد المخصوص لان المراد من الجمع
ليس الجمع المصطلح واجيب بانه انما يلزم ذلك ان لو كان عدد الاشخاص
ايضا ثمانين وليس كذلك قوله وقيل الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده
هذا قول اكثر اصحابنا واصحاب الشافعى واصحاب الحديث
مطلقا سواء كان له ضد واحد كالايمان او اضداد كالقيام فقوله فيكون الامر
بالشئ نهيا عن الاضداد يعنى ان كان له اضداد او لوقوع النكرة فى موضع النفى
وهو النهى المقتضى اذ النهى معناه النفى قوله وعندنا الامر بالشئ يقتضى كراهة
ضده هذا اذا لم يفت المقصود بالامر بفعل الضد كالامر بالقيام فان فاتت
بفعله يكون حراما كالافطار بالنسبة الى الصوم وكالامر بالصلوة عند ضيق
الوقت قوله فيقتضى ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة هذا اذا لم يفوت
عدم الضد المقصود بالنهى وان فوته كالايمان بالنسبة الى الكفر ففعل الضد
يكون واجبا والمراد بالضد ما كان مستلزما لترك المأمور به فلا يلزم ان ترك
المأمور به يكون ضدا له لان الامر مقتض للنهى عنه هذا توجيه ما اختاره المص
وتقريره ان طلب الوجود بالامر يقتضى طلب انتفاء ضده فكان ينبغى ان يثبت
الحرمة فى الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا يثبت
بالحرمة قوله ويسمى اقتضاء شبيه بالاقتضاء المصطلح من حيث ان كل
واحد منهما ثابت بالضرورة ولذلك يحتجب موجب الامر والنهى ههنا بقدر ما تندفع
به الضرورة وهو الكراهة والترغيب كما ان المقتضى مذكور بقدر ما تندفع به
الضرورة وهو صحة الكلام قوله فاذا لم يفوته كان مكروها لا حراما وذلك

فى بحث لطيف متعلق بانقسام الاحاد الى الاحاد

الثابت ه

لان لا انجاك بطريق الاقتضاء ثابت بالضرورة فيتقدر بقدرها فاذا
اندفعت بالادنى وهو الكراهة لم يجز القول باثبات الاعلى وهو الحرمة فى قوله
يقتضى كراهة ضده على الكراهة بالمعنى الاعم من الحرمة وما يترتب منها ليكون
المعنى انه يقتضى كراهة كراهته على التحريم ان فات الواجب بفعل الضد و
ان لم يفت به لم يكره تلك الكراهة ولكنه يكره كراهة تنزيه لان التحريم اذ
كل حرام مكروه ولا ينعكس ولا محذور فى تبدل الاوصاف بتبدل الاعتبا
قوله ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر الانسب فى العبارة ان يقول
لا لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة
على ما بينا قوله فيندفع بهذا الجواب قول صاحب الميزان ان ترك الصلوة
حرام يعاقب عليه اذا كانت الكراهة للتحريم قوله لان ترك الصلوة مفوت
للمامور به هذا الدليل للدفع لا مقول قول صاحب الميزان قوله والعقوبة
ههنا ليس باعتبار فعل العبد الخ هذا على تقدير التسليم يعنى سلمنا ان ترك
الصلوة حرام ويعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فكيف تثبت العقوبة
لمباشرة فعل مكروه قوله وان لم يفوت كان مكروها هذا قسيم قوله فاذا
مات وكان ينبغى ايلاؤه وذكر صاحب الكشف بعد تحقيق هذا الاصل
فقال ثم سياق هذا الكلام يشير الى ما ذهب اليه العامة فى التحقيق لانهم
يقولون الضد على فوات المامور ايضا كما بناه الشيخ يعنى فخر الاسلام
فلا يظن بخلاف موهم لان فى الامر المطلق لا فى الواجب المضيق على الفور
بالاتفاق مثل الصلوة فلا يحرم الضد الا عند تضييق الوقت بالاتفاق
لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ فاما
الامر المطلق فعلى التراخى عندنا كالموسع وعند بعضهم على الفور كالمضيق
فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ما اختاره الشيخ وعند بعضهم
القائل بالفور يحرم الضد لفوات المامور به فالخلاف فى التحقيق راجع الى ان
الامر المطلق هل هو على الفور ام على التراخى ولم ينكشف لى سر هذه المسئلة
انتهى كلامه قال بعض مشايخنا يمكن ان يقال ان منشا هذا الاشكال
باعتبار انه حمل التفويت على التفويت عن الوقت كما هو الظاهر كلامه لكن الذى
ظهر من كلام فخر الاسلام ان مراده بالتفويت ما يكون علاجا لركن من الاركان
او شرط من الشرائط اعم من ان يكون ذلك غير منحصر على المضيق فانه يتحقق
تارة فى المضيق وتارة فى الموسع بعد الشروع فانه اذا شرع فى الواجب

و حلفت ... قوله ... تحريمه يعاقب عليه

الموسع فى اول الوقت كما فى اول الظهر مثلا يتعين عليه الاداء لتقرر السبب فيما يلى
ابتداء الشروع فيحرم عليه افساده لان ابطال العمل حرام فى التطوع بعد الشروع حتى
وجب اتمامه والقضاء بافساده ففى الفرض اولى ففى كل شئ يكون مفوتا له
ومفسدا لهذا الفرض الذى شرع فيه كالافعال المنافية للصلوة يكون حراما
وما لا يكون مفوتا له كالقعود يكون مكروها فعلم ان التفويت تارة يكون
فى المضيق واخرى فى الموسع بعد الشروع فظهر ان هذه المسئلة ليست
راجعة الى مسئلة الفور والتراخى انتهى وحاصله يجعله مضافا الى نفس
الامر وهو اى الامر لا يصلح لذلك اى لاضافة التحريم اليه لان الامر ليس موضوعا
للتحريم بل لا يفيده فالاولى ما قاله فخر الاسلام لما كان على التراخى لم يجعل كذلك
اى لا يحرم ضده لعدم التفويت ولكن يكره على ما اختاره الشيخ فان قيل
ما ذكره المص فى المنهج يقتضى ان يكون ضد الامر المطلق مكروها وليس
كذلك فان تاخير الزكوة ليس بمكروه فالجواب انا لا نسلم انه ليس بمكروه
فان الكراهة عبارة عن طلب ترك فعل يصير تركه سببا للثواب ولا شك
ان ترك تاخير الزكوة سبب للثواب ولئن سلم انه ليس بمكروه فذاك
انما هو باعتبار قيد الاطلاق ونحن لم نجعل الامر مستلزما للكراهة حتى يلزم
انفكاك الملزوم عن اللازم وانما جعلناها ضروريا ثابتا مقتضا فيجوز
ان يتخلف عنه حيث لم يكن موضوعا ولا لازما له قوله لقوله عليه السلام
لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل متفق عليه من حديث ابن
عمر رض قوله لانه لما نهى عن لبس المخيط كان مامورا بلبس غير المخيط القائل
ان يقول نحن لا نقول بمفهوم المخالفة فى الادلة فكيف ثبت لبس غير المخيط
ويمكن ان يجاب بان هذا ليس من المفاهيم الممتنعة عندنا فانها محصورة
فى مفهوم اللقب والشرط والصفة وليس هذا واحدا منها فتامل قوله
فيثبت سنية لبسها اى يثبت بهذا الامر الضمنى سنية لبسها لانه ادنى
ما يقع به الكفاية فلا يجعله اى ما فوقه الا بمقتضى الضرورة وللقائل ان يقول
لا نسلم ان لبس الازار سنة لانه ستر عورته وستر العورة فرض
وينبغى ان يكون فرضا ويمكن ان يجاب بان يجوز ان يكون بانفراده واجبا
ومع الانضمام الى شئ آخر سنة فيكون لبس الازار واجبا وسنة باعتبارين
وان قوله كان واجبا وعند لبس المخيط يكره اعم من ان يلبس كما يبيا لاولاد عوام
الترك مفوت للنهى عنه اعنى لبس المخيط ضرورة فينبغى ان يكون فرضا

مطلب فى مفهوم المخالفة

قلت هذا مبني على ان القصد يكون وجوديا وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين ولكن ههنا لبس الازار والرداء ضد لبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار قوله قلت الخ حاصله انه لم يرد بالسنة ههنا ما هو المصطلح بين الفقهاء وهو ما فعله رسول الله عليه السلام وقال لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وان اراد به ترغيبا يكون قريبا الى الوجوب من حيث انه يفعل بلا ترك قوله ولهذا الى ولهذا الاصل باعتبار الشقين وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا للمامور به ويقتضي تحريمه اذا كان مفوتا له قوله لان السجود على مكان نجس غير مقصود للنهي لانه انما نهى عن ذلك لان الاصل انما نهى عن السجود على مكان نجس اقتضاء من حيث ان الامر بتطهير الثياب والمكان يقتضي ذلك لان النهي عن ذلك انما ثبت ضرورة الامر بالسجود على ان الامر بالمكان الطاهر بالاجماع والسجود على المكان النجس لا يفوت الامور وهو فعل السجود على مكان طاهر لامكان ان يعيده على مكان طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز وسقط عنه الفرض ويكون مكروها لا مفسدا قوله وقال الساجد على النجس بمنزلة الحامل له لان جبهته اذا اتصلت على النجاسة اتصفت بالتصف بها وما كان متصفا بشيء كان محلا له فيفوت التطهير عن محل فرض دائم في جميع الصلوة فيكون ضده وهو السجود على النجاسة في وقت ما للفرض والحاصل ان ابا يوسف رح جعل هذا من باب ما يكون فعل الضد مفوتا للمامور به كالقعود في الصلوة بالنسبة الى القيام ومحاكما فيما كان في الصوم لانه كما تحقق فوات الصوم بوجود المفطر في جزء من وقت كذلك يتحقق فوات الكف عن حمل النجاسة بالسجود على مكان نجس في جزء ما من صلوة ولا يلزم من ان النجاسة اذا كانت في موضع اليدين والركبتين لا يمنع عن الجواز عندنا خلافا لزفر لانا انما جعلناه حاملا للنجس باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر فرض ووضعه على المكان النجس مانع عن اداء الفرض واما وضع اليدين والركبتين فليس بفرض على ما عرف في الفروع فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وذلك لا يمنع الجواز فتامل

فصل المشروعات لما فرغ عن بيان الادلة شرع في بيان الشرعية المترتبة عليها ترتب المعلول على علته والمشروعات جمع مشروع وهو ما جعل الشارع طريقا مسلوكا يسلكونه قوله عزيمة بالجر بدل الكل من الكل باعتبار التنوع الى لانه بدل مفصل من مجمل وقال بعض مشايخنا المحققين من اعرب

مثل ذلك

مثل ذلك بدل البعض من الكل فهو غلط قوله وبالرفع خبر مبتدا محذوف او بدل من محل الجار والمجرور ويجوز النصب ايضا اما على المفعولية بفعل محذوف واما على البدلية من محل الجار والمجرور بالنظر الى كونه محل الخبر والجملة الزيدية فعيلة من العزم بمعنى المفعول وهو المقصد المتناهي في التوكيد ولذا كان لعلها مع صوغها اللائق للرتبة لتحقق القصد المتوكد فيها من الاتي وسميت جماعة من الرسل باولي العزم لوكادة قصدهم في اظهار الحق قال الله تعالى واصبر كما صبر اولو العزم من الرسل خصوا بذلك لقوة ثباتهم عند توجه الشدائد اليهم وقيل الانبياء كلهم اولو العزم اذ لم يبعث الله تعالى الا من كان ذا عزم كامل ورأي وافر فمن على الاولى للتبعيض وعلى الثاني للبيان قوله بيان لاصالتها الا انه قيد التوقيف لك ان تقول لم لا يجوز ان يكون قيدا وكثيرا يعتق الرخصة مع ان البيان يستلزم مخالفة التوقيف وهو خاصة وبجواب ان المراد انه ليس بمفهوم مغاير للمفهوم من قوله اصل بل هو بيان وتفسير الاصالة لان معنى الاصالة عدم التعلق بالعوارض وح يجوز اخراج الرخصة بالمبين والمبين لكن الاولى اخراجها بالمبين لما عرفت ان الحكم انما يضاف الى المغير لا الى المغير قوله في بعض الندب والكراهة عن العزيمة لاختصاصها على هذا التفسير بالواجبات من غير دخولها في الرخصة وهو ظاهر لاختصاصها بالفعل الامر الحرام للعذر وح على هذا التفسير يكون المشروعات ثلثة انواع عزيمة ورخصة ولا عزيمة ولا رخصة اما على تفسير المص فالانحصار في النوعين ظاهر لان الكراهة والندب داخلان في العزيمة قوله والفعل لا مانع اما ان يعاقب بتركه اولى قال بعض الشراح والفعل لا مانع من ان يستحق العقاب بتركه مطلقا او لا والاول هو الواجب وانما قيد بقوله مطلقا ليتناول الواجب على التعيين وعلى التخيير والواجب الذي له بدل قوله الحرام داخل في الفرض وفي الواجب لانه ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض او ظني فهو واجب والواجب داخل تحت السنة تبع في ذلك بعض الشراح والمناسب ان يقال الحرام داخل في الفرض لان تركه ثبت بدليل قطعي والمكروه تحريما داخل في الواجب لان تركه ثبت بظني وتنزيها داخل تحت السنة لان تركه سنة وفيه تامل لان كراهة التنزيه انما هي بحذاء المندوب لا السنة كما عرف في موضعه قال بعض الشارحين ترك المنهي عنه ان كان الدليل مقطوعا به فهو فرض كترك اكل الميتة وكترك شرب الخمر

مطلب عزيمة رخصة

مطلب في رخصة التبديل على مذهب ابي يوسف

المشروعات

وان كان الدليل فيه شبهة فهو واجب كترك اكل الضب واللعب بالشطرنج
وان كان الدليل دون ذلك فهو سنة او نفل كترك ما قيل فيه لا باس به والحاصل
ان الفرض اعم من ان يكون في جانب الفعل او الترك وكذا الواجب والسنة
قيل والاولى فيه ان يقال فعل المكلف لا يخلو من ان يترجح جانب الوجود فيه
او جانب العدم او لا يترجح شيء منهما والاول ان كفر جاحده ففرض او لا
فان عوقب بتركه فواجب او لا فان واظب عليه النبي عليه السلام ظاهرا
فسنة او لا فهو مندوب ونفل واما الثاني فان عوقب بتركه بارتكابه فحرام
او لا فمكروه واما الثالث فمباح وللقائل ان يقول ترك الفرض لا يعفى عنه
فالاولى ان يقال ان يستحق العقاب بتركه او خيف العقاب على تركه
فواجب **قوله** فريضة بالرفع على البدلية من اربعة ويجوز فيها النصب على المفعولية
بفعل محذوف **قوله** وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ينبغي ان يقيد الزيادة
باللزوم فيقال ما لا يحتمل الزيادة على وجه اللزوم كتعديل الاركان على قولهما
وكقراءة الفاتحة والسورة وللقائل ان يقول يشكل على هذا قول ابي يوسف
فانه زاد فرض التعديل بالسنة على فرضية الركوع والسجود على وجه اللزوم
وكذا يشكل بالوتر على قول ابي حنيفة ويمكن ان يجاب بان المراد بالزيادة
المنفية ان يثبت بالكتاب فقط ترد الامور الاجتهادية وايضا ابو يوسف
يقول المراد ينفي الزيادة بعد البيان وللاستقرار والنبي عليه السلام
بين لنا الركوع والسجود على هذه الكيفية فيكون الكل فرضا وفيه تامل
لانه يلزم ان يكون الكل فرضا قطعيا وليس كذلك لانه لم يصل الا ظنيا
لعدم تكفير منكر التعديل اتفاقا وقد يقال ابو يوسف يدعي الشهرة في حديث
التعديل فلا اشكال لكن بمجرد دعوى الشهرة لا يكفي لا يقال تلقى العلماء بالقبول
والعمل به دليل الشهرة لان ابا حنيفة ومحمدا لم يعملا به على وجه اللزوم كابي
يوسف على ان كثيرا من اخبار الاحاد تلقتها العلماء بالقبول والعمل قال
بعض المحققين ينبغي ان يحمل قول ابي يوسف على الفرض العملي وهو الواجب
فيرتفع الخلاف انتهى وفيه نظر لان الفرض العملي يعامل معاملة الفرض العلمي
بحيث يلزم الفساد بتركه بخلاف النهي الواجب المصطلح **قوله** وهذا التعريف
ليس بمانع عن دخول غير المعرف وشرط التعريف ان يكون مانعا من دخول
اغيار المعرف والجواب انا لا نسلم انه ليس بمانع لان المراد بقوله ما ثبت
اي لزمه وانما ترك لدلالة اللفظ على ان الفرض لا يكون الا لازما لا تفضل

التعريف

التعريف بما ذكر من المباح والمندوب لانه وان ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه
ولكن لم يلزم لزوم هذا وللقائل ان يقول ولئن سلمنا انه مانع لكنه ليس بجامع
لخروج بعض الفرض الثابتة بالاجتهاد كالخروج من الصلوة بفعل المصلي و
كالتعديل في الاركان وكمسح ربع الراس وكالترتيب بين الفوائت وكالوتر ونحوها ويمكن ان يقال ان هذا تعريف للفرض الثابت بالكتاب لا مطلق
الفرض فيكون منفكا كالمعطرد هذا والاولى في تعريف الفرض ان يقال ما يفوت
الجواز بفوته فانه يشمل الفرض الاجتهادي واعلم ان الفرق بين الفرض الاجتهادي
والواجب المصطلح متعذر لان كلا منهما ثبت بدليل فيه شبهة وانما ذلك يرجع
الى ظن المجتهد بترجيح دليل احدهما على الآخر وقيل اكثر ما ثبت الفرض الاجتهادي
باخبار الآحاد والواقعة بيانا للاجمال وفيه شيء لان العبرة للمبين لا للمبين
ومن ثمة قال بعض المحققين الفرض العملي قسم من الواجب لان الواجب على نوعين
فرض عملي وهو ما يفوت الصحة بفواته كالوتر وواجب وهو ما لا يكون كذلك
كالفاتحة **قوله** تاركه كليا اي تركا كليا بغير داعي وفيه اشارة الى انه لو تركه
تركا جزئيا لا يستحق العقاب وفيه تامل **قوله** كالايمان وهو الاذعان والقبول
المدلول الشهادتين مع التلفظ بهما وان قال جمهور المحققين ان التلفظ
بهما شرط له لا شطر **قوله** وحكمه اي حكم الفرض ذكر الضمير باعتبار النوع الذي هو
الفريضة تبعا للشارح باعتبار ما يرجع اليه كان الفريضة والفرض بمعنى واحد
كالشريعة والشرع **قوله** يجب اعتقاده حقيقته لثبوته بدليل مقطوع
وهذا الاعتقاد هو الايمان حتى لو تبدل بضده يكون كفرا لانه انكار للدليل
القطعي **قوله** اذ لا يجعل التصديق بنفس العلم بل لا بد من الاذعان والقبول
لان الكفار كانوا يعرفون نبوة محمد عليه السلام ويعلمونها كما يعرفون ابناءهم
ومع ذلك لم يصدقوا فالتصديق اخص من العلم وفي بعض الشروح علما بالعقل
وتصديقا بالقلب فان العلم الاستدلالي انما يكون بالعقل والقلب محل الاعتقاد
قوله وعملا بالبدن اي يجب اقامته بالبدن اذا كان مما يتعلق بكيفية العمل
قوله حتى يكفر جاحده بسكون الكاف لك ان تقول اسكان الكاف لا يكفي في
الضبط بل كان ينبغي ان يقول وضم الياء ويمكن ان يقال ضبط لبيبة انه
من باب الافعال لا من باب التفعيل فانه بفتح الكاف فيتحرز به من يكفر فيكون
المقصود انه هو ضبط الكاف لاختلافهما في البابين اما الياء فهي مضمومة فيهما
ويعلم ضبطها من قوله ينسب الى الكفر فتامل والحاصل انه من الكفرة اذا دعاه

الفريضة والفرض بمعنى واحد كالشريعة والشرع

لفظ يكفر

كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتك واما لا يكفروا اهل قبلتك فغير ثابت رواية وان كان جائزا لغة هذا وانما نسب الى الكفر لان الايمان هو التصديق والاقرار فاذا جحد فقد ترك التصديق وتركه كفر قوله ويفسق بضم الياء وتشديد السين المهملة اي ينسب الى الفسق تاركه اي تارك العمل من غير عذر واستخفاف اذ الفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب المعصية ولا يكون كافرا لبقاء الاعتقاد على حاله اما اذا تركه مستخفا يكفر لان الاستخفاف بالشرائع كفر قوله وواجب بالرفع والنصب عطفا على فرض على الوجهين وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة اي شبهة العدم هذا التعريف يشمل الفرض الاجتهادي والسنة ايضا لثبوت الشبهة في دليلها فلا يكون مانعا والاولى ان يقال ما ثبت بدليل ظني يقرب من القطعي فيخرج السنة لكن الفرض الاجتهادي يبقى داخلا ثم الواجب في اللغة هو الساقط مأخوذ من الوجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط عن العلم اليقيني ملحق بالعدم وان كان من الحيثيات العملية ثابتا موجودا او لسقوطه على المكلف بدون ان يتحمله باختياره لعدم العلم بوجوبه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت بدليل قطعي فكانما تحملناه عن اختيار او المضطرب مأخوذ من الوجيب وهو الاضطراب سمي به لانه مضطرب ومتردد بين الفرض والنفل فمن حيث يأثم بتركه عملا له شبه بالفرض ومن حيث لا يكفر جاحده له شبه بالنفل وفي الشرح اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل الفاتحة وتعديل الاركان وصدقة الفطر والاضحية والطهارة في الطواف قوله وحكمه اللزوم عملا فيجب اقامته كما يجب اقامة الفرض وفيه نظر لانه على الفرض على وجه يلزم من تركه الفساد وعلى الواجب ليس كذلك بل تركه على النقصان فالاولى ان يقال وحكمه اللزوم عملا دون لزوم الفرض قوله لا علما على اليقين اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا قوله ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد واعلم ان ترك العمل بالواجب على ثلثة اقسام لانه ان تركه مستخفا باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او تركه متأولا او تركه غير مستخف ولا متأول ففي القسم الاول يجب تضليله لان رد خبر الواحد بدعة وفي الثاني لا يضلل ولا يفسق لان التأويل من سيرة السلف والخلف في النصوص عند التعارض وفي القسم الثالث يفسق

ولا يضلل

وَاجِبٌ

المرشد [illegible]

ولا يضلل هذا هو المذكور في عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الائمة وهو الصحيح وما ذكر ههنا يشير الى تركه لا يوجب التضليل اصلا ويوجب التفسيق بشرط ان يكون مستخفا وليس فيه دلالة على التفسيق في القسم الثالث بل هو ساكت عنه وقد صرح بذلك صاحب التقويم حيث قال ولا يفسق بتركه عملا الا ان يكون استخفافا باخبار الاحاد انتهى ولكن الصحيح ما ذكرناه اولا لان وجوب العمل بخبر الواحد ثابت بدلائل قطعية فتاركه عملا وجه الاستخفاف يكون ضالا او بدون الاستخفاف والتأويل يكون فاسقا كذا في التحقيق قال بعض المحققين الصحيح ما ذكره المص وصاحب التقويم والا لا يبقى فرق بين رد خبر الواحد والخبر المشهور واظن ان الخلاف في القسم الثالث انما نشأ من تفسير الفاسق فمن قال الفاسق هو الخارج عن اوامر الله تعالى بارتكاب الكبيرة لا يفسقه لان الكبيرة ما ثبت كونه معصية بدليل قطعي وهذا ليس كذلك ومن فسره بالخارج عن اوامره تعالى بارتكاب المعصية سواء كانت كبيرة او لا يفسقه فتأمل قوله واما متأولا بكسر الهمزة وقد يتكلف بالفتح بالفتح على ان يكون الاصل وان كان تاركه فحذف كان مع اسمها وعوض عنها ما وابقي الخبر على نصبه قوله او مخالف للكتاب او السنة المشهورة او القياس او رواية مستور الحال او مجهول او مجروح او عارضه دليل اقوى منه او الامر الوارد محمول على غير الوجوب بقرينة كذا قوله ففي هذا الحكم على الغالب ثم اجيب ايضا بانه يجوز ان يكون التفسيق مختصا بالاستخفاف بخبر الواحد عند المص فانه رد العام المخصوص والمأول فلا يوجب لاختلاف العلماء في حجيته ورد الخبر المشهور يوجب التضليل كما نبينه في موضعه فكذا لم يذكره ههنا قوله جعل الشافعي الفرض والواجب مترادفين ثم لا نزاع للشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول متأولا فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح بعد فهم المعاني على ما صرح به التوالي ومن ههنا قال بعض المحققين لا خلاف في المعنى فان الافتراض الذي ثبوته ظني ليس على وجه يكفر جاحده فهو معنى الوجوب الذي نقول به غاية الامر ان الفرض

في اصطلاحهم اعم من الواجب في عرفنا وح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت
بين الكتاب من خبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما وبان الفرض
في اللغة التقدير والوجوب السقوط فالفرض ما علم قطعاً انه مقدر علينا
والواجب ما سقط علينا بطريق الظن قال بعض الشراح لا يخفى على منصف
ان المناسبة معنا لا معهم على ما عرفت من التفرقة بينهما لغة واصطلاحاً
ولهذا اضطروا الى اصطلاحنا ومشوا عليه في الحج وفرقوا بين الفرض
والواجب هذا ثم استعمالهم الفرض فيما ثبت بقطعي والواجب فيما ثبت
بظني اطلاق شايع مستفيض عندنا كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان
فرض ونحو ذلك ويسمى فرضاً عملياً وكقولهم الزكوة واجبة والحج واجب
ولا يخفى مناسبة الاستعمال مما مر فلفظ الواجب يطلق بالاشتراك او بالحقيقة
والمجاز على ما هو فرض علماً وعملاً وعلى ما هو فرض في حق العمل كالوتر وعلى ما هو دون
الفرض في حق العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة **قوله** وسنة بالرفع او النصب
بالعطف اما على فريضة او واجب على ما مر **قوله** او السنة هي الطريقة المسلوكة
في السنة لغة مطلق الطريقة مرضية كانت او غير مرضية بدليل قوله عليه السلام
من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة وفي الشريعة اسم
للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب وللقائل
ان يقول هذا التعريف غير مانع لصدقه على المستحب فالاولى ان يقال هي الطريقة
المسلوكة في الدين من غير التزام على سبيل المواظبة وهذا التعريف هو التام **قوله**
وحكمها ان يطالب المكلف باقامتها لانا امرنا باحيائها بقوله تعالى وما آتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل
شفاعتي ولا احياء في الفعل وقال شمس الائمة حكم السنة الاتباع لانه عليه السلام
متبع فيما يسلك من طريق الدين لكن هذا الاتباع خال عن صفة الفرضية والوجوب
لانه عليه السلام تركها احياناً والذي يظهر ان ما ذكره شمس الائمة كما ذكره فخر الاسلام
وغيره مناسب ايضاً لان السنة حكم من احكام الشرع وحكم الشرع غير الاباحة لا ينفك
من طلب ما على انه تعريف لفظي لا في المناقشة فيه **قوله** استثناء منقطع لان هذه
المسئلة ليست من مسائل الباب فكان الانسب ان يورد هنا في اقسام السنة
المقابلة للكتاب والاجماع والقياس وما نحن فيه باب السنة المقابل للفرض والواجب
والنفل والجامع مجرد اللفظ وليس كذلك عند الاطلاق كقول الراوي السنة كذا
وكذا وهذا سنة وهذا هو السنة **قوله** تقع على سنة رسول الله عليه السلام وغيره

مطلب

سنة ه

اربعة

من الصحابة

من الصحابة رض ولا ينصرف الى سنة رسول الله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي وقال الشافعي وكثير من اصحابنا مطلق طريقة النبي
عليه السلام لا غير وانما يطلق على غيره مقيدة بسنة فلان كقولهم سنة العمرين ه
والحاصل انه لا نزاع في ان لفظ السنة يطلق على طريقة غير النبي عليه السلام
كما يطلق على طريقته وانما النزاع في اطلاق الراوي لفظ السنة هل ما ذا يحمل عليه
وما ذكروه لا اطلاق لا طلاق الحمل من الادلة لا يستقيم لهم لتقييدهم والاطلاق المطلق
وانما المعهود في ذلك العرف الشرعي وهو خاص بصرف الى سنة عليه السلام كما ان
العبادة حيث اطلقت تنصرف الى عبادة الله تعالى ورسوله عليه السلام دون
غيرهما وهذا هو الظاهر وفاقاً لصاحب الميزان وعامة المتقدمين وهذا بناء على ان
الشافعي لا يرى تقليد الصحابي فلا يطلق اسم السنة على طريقهم الا بالمجاز فتعين
الحقيقة عند الاطلاق وعندنا تقليدهم واجب مقدم على القياس فيكون طريقهم
متبوعة كطريقة النبي عليه السلام فلم يبق الاطلاق على انها طريقة الرسول بل التعيين
بالقراين هذا وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة ومنه ما روي عن ابي حنيفة رح
انه ان الوتر سنة وما روي عن محمد رحمه الله عيدان اجتمعا في يوم احدهما
فرض والآخر سنة اراد واجب بالسنة قال ذلك حين وقع العيد في يوم الجمعة
قوله سنة الهدى وهي ما كانت اقامتها تكميل الهدى الدين وحكم هذه السنة
ان تاركها يستوجب اساءة او كراهة ولا اساءة دون الكراهة قال حلو اني الكراهة
اخس من الاساءة وبهذا ان لم يصر على الترك فان اصر كان ضالاً وفي بعض كتب الاصول
تركها ضلال والمقاراد به الاصرار على الترك والا يلزم ان يكون مرتبة السنة فوق
مرتبة الواجب **قوله** او سمي جزاء الاساءة اساءة كقوله تعالى وجزاء سيئة
سيئة مثلها انما سمي جزاء السيئة في الآية سيئة للمشاكلة
وما نحن فيه ليس كذلك وانما اطلق النص على جزاء الاساءة اساءة لكونها سبباً
فهو من باب ذكر السبب وارادة المسبب لا من باب مجاز المشاكلة ويمكن
ان يقال التنظير بالآية من حيث انه اطلق على جزاء السيئة سيئة **قوله** حتى قال
محمد رح الخ وقال ابو يوسف رحمه المقاتلة بالسلاح انما هي عند ترك الفرايض
والواجبات فاما السنن فانما يؤدبون على تركها لينظر الفرق بين الواجب
وغيره ووجه يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركها استخفاف بالدين
فيقاتلون على ذلك وزوائد قال بعض الشارحين وزوائد بالرفع عطفاً على سنة
الهدى بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه والتقدير وسنن زوائد **قوله**

مطلب اذا اطلق السنة يراد سنة النبي عليه السلام

مطلب سنة هدى

مطلب المشاكلة مجاز

مطلب سنة زوائد

كتطويل الركوع والسجود ولك ان تقول الفرض في الركوع والسجود مجرد
الانحناء ووضع الجبهة وما زاد فهو تطويل على قدر الفرض مع ان مقدار ثلث
تسبيحات سنة مؤكدة ويجاب بان المراد بتطويلها ما زاد على قدر المسنون
قوله وتاركها لا يستوجب اساءة لانه عليه السلام فعلها على مقتضى الطبيعة
البشرية بطريق الاتفاق لا بطريق قصد العبادة ولكن الاولى الاتباع قوله
ونفل بالرفع عطف على فريضة لا على سنة ويجوز فيه النصب ان نصب
ما عطف عليه بفعل محذوف والنفل في اللغة الزيادة على المقصود ومنه سميت
الغنيمة نفلا لزيادتها على المقصود من الجهاد وهو اعلاء كلمة الله وفي الاصطلاح
ما كان زائدا على العبادات المشروعة على الانواع السابقة من الفرض والواجب
والسنة قوله وانت ترى انه عرفه بحكمه والتعريف بالحكم يلزم منه الدور
وذلك لان الحكم فرع التصور والتصور موقوف على الحد الذي هو الحكم هنا
فتوقف الحكم على التصور والتصور على الحكم من حيث جعله حدا فيكون دورا
مصرحا وهو ع والحق انه لا دور لان المتوقف على الحكم التصور بوجه ما والمتوقف
على الحد التصور بالكنه ومع اختلاف جهة التوقف لا دور قوله وعرفه بعضهم بانه
العبادة المشروعة لنا لا علينا فبالقيد الاول خرج الفرض والواجب وبالثاني
خرجت السنة لانه علينا احياؤها وفيه نظر لان ما هو عبادة الاولى لنا وان
كانت فرضا لقوله تعالى لها ما كسبت ولا شيء من السنن علينا اذ لا عقاب على ترك
شيء منها وما يحصل على تركه بعضها من الملام والاثم فبام وهي لا لذاته ولئن سلم
فالسنن الزوائد كذلك فلا يكون مانعا قوله حكمه الخ يصدق حكم النفل لانه
لا يذم تاركه قوله والزوائد على ركعتين الفجر نفل لاجل انه يثاب على فعله فيه
نظر فان الفجر لا يجوز له ان يصلي الظهر اربعا وان كان الزيادة عليها نفلا مشروعا
غير ان الاشتغال به قبل كمال الفرض مفسد للفرض لاختلاط النفل بالفرض
قبل اكماله وبعد اكماله قبل السلام مكروه لتاخير السلام كذا في شرح المغني
قوله الزيادة على الآيات الثلث في القراءة في الصلوة وكذا على الآية على قول
الامام يقع فرضا مع ان النفل صادق عليه وذلك لانه لا يذم على ترك الزيادة
على الثلاث والآية قوله كانقلاب النفل فرضا بعد الشروع حتى لو افسدها
يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره ابو اليسر القائل الى ان تقول اذا انقلب النافلة
فرضا بعد الشروع سلب عنها اسم النافلة ضرورة لعدم اجتماع صفتين متنافيين
على موصوف واحد فيلزم على هذا انه لو حلف لا يصلي نافلة فصلاها لا يحنث

وهو ممنوع

وهو ممنوع وايضا يلزم الزيادة على الفروض بحثه وايضا اذا اتحد لم يثاب بثواب
الفرض او النفل فان كان الاول ممنوع والا لم يبق الفرق بين الفرض والنفل
في الثواب وان كان ثانيا وهو الحق فلا يكون فرضا وقد فرض انه فرض على ان
ما لزم بالشروع ملحق بالنفل حتى كره قضاؤه بعد العصر والفجر ويمكن ان يجاب
عنه بان وصفه بالفرضية باعتبار انه يجب اتمامه لان ابطال العمل حرام فتامل
وقوله قال الشافعي لا شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم اللزوم قبل الشروع
وجب ان يبقى كذلك على عدم لزومه بعد الشروع ايضا لان ما بالذات لا يتغير
حتى لو لم يمض فيه لا يؤخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير
فاذا شرع فيه فهو مخير فيما لم يات تحقيقا لمعنى النفل اذ النفل ينقلب فرضا
واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء للنفل واذا كان مخيرا فيما لم يات فله
تركه تحقيقا لمعنى النفل ولا يلزم بطلان المؤدى ضمنا لا قصدا فلا يكون ابطالا
لخلوه عن القصد وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب
على تركه لانا لا نسلم التخيير فيه بعد الشروع فانه عين النزاع قوله ان ما اداه
انما اداه اي الجزء الذي اداه المكلف من النفل بالشروع صار عبادة وانه تعالى حقا
له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المؤدى
عن البطلان الا باتمام الباقي اذ لا صحة له بدونه لان كل واحدة منها يتحقق
الثواب فان قيل صحة الجزء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء
المتقدمة وكونها عبادة فلو توقف صحة المتقدم على صحة المتأخر ايضا لزم الدور
قلت هو دور معية كما في المتضايفين فلا يضر [illegible] دور التقدم ولئن سلم
فالجهة مختلفة لان الموقوف على الاجزاء الباقية [illegible] صحة المؤدى وكونه عبادة
لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية
عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول لكونه عرضا
لا يبقى فضلا عن وصف الصحة والعبادة فالجواب ان هذه اعتبارات شرعية
حيث يثبت بالنص والاجماع فلها حكم البقاء والاعتبارات الشرعية لها حكم الاعيان
فان قيل من مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم شرط بقاء المؤدى
عبادة اجيب بان الموت منهي عنه لم يبطل فجعل بهذا القدر بمنزلة تمام عبادته الى
للدلالة الدالة على كونه عبادة كقوله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله
الآية فان قيل ان صيانة المؤدى يقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا
فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فتعارضا فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى

من العكس اعنى صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا فى باب العبادات
وايضا المؤدى قائم حقا والباقى معدوم حقيقة وحكما والموجود من وجه
اولى من المعدوم من كل وجه لشرف الموجود على المعدوم قوله ولئلا يلزم
علة اخرى لكون المؤدى عبادة وتقريرها ان المؤدى لو لم يكن عبادة يلزم
ترك الشئ الواحد من منافيه وذلك لانه اذا اتم الباقى كان عبادة بالاتفاق
ضرورة فلو كان المؤدى الذى قبل ليس بعبادة لزم تركب الصلوة الواحدة من
العبادة ومن منافيها وهو عدم العبادة وهو محال فتعين ان يكون عبادة
قوله وانما يلزم الباقى هذا دفع لما اورده السائل على التقرير الاول كما هو قاعدة
المجيب عن السؤال المردود من انه اذا اختار احد الشقين يدفع ما اورد عليه
قوله قال انه تقرير الجز دليل آخر لتعليل على الزام الباقى ويحتمل ان يكون دليلا على الزام
الباقى لكونه شرطا لبقاء المؤدى عبادة قوله فجعل كل جزء متقدم عليه شرطا فانعقد
الجزء الاول عبادة وجعل شرطا لانعقاد الاجزاء التى بعده عبادة وانعقد الجزء
الاخير عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التى تقدمت على وصف العبادة وكل جزء
من الاجزاء المتوسطة انعقد عبادة وكان شرطا لبقاء ما تقدمه على وصف
العبادة وشرطا لانعقاد ما يعقبه عبادة فقلنا بالزام الباقى عملا بالادلة
بقدر الامكان وهذا تحقيق هذا الموضع قوله الامتناع عن اداء الباقى لا يكون
ابطالا للمؤدى هذا ورد على قوله وجب صيانته وحفظه عن الابطال ولا سبيل
الى حفظه الا بالزام الباقى قوله فلا يعتبر هذا الابطال الضمنى فى حق الاثم
فكذلك فيما نحن فيه قوله كما فى صلوة الظهر لا يجعله ابطالا لانعدام شرط تباينها
على وصف العبادة قوله قلت لا الامتناع عنه ابطال لا اشتغال بانشاء فرض العبادة
فسدت الاجزاء المنعقدة قيد بالمسافر لان غير المسافر اذا صلى الظهر قبل الجمعة
جاز مع كراهة التحريم وهو مأمور بنقضه بالذهاب الى الجمعة فانه مأمور باداء الجمعة
حتما فهو اداء الظهر بخلاف الظهر فانه رخصة له تركها قوله ثم لما وجب لصيانة
الخ اى الاصل ان المنذور صار حقا لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد وهو ادنى حالا مما
صار فعلا لله تعالى وهو المؤدى ثم ابتداء الشئ وصيانته عن البطلان اسهل
من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى
الشيئين وهو ما صار لله تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو بقاء الفعل
لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله فعلا فى صورة الشروع بالطريق الاولى
اذ البقاء اسهل من الابتداء حتى اغتفر فيه ما لم يغتفر فى الابتداء ولهذا لو قال قائل

لان يقول

ان يقول لا نسلم ان الفعل اقوى من القول بدليل انه لو نذر صوم يوم النحر يصح
دون الشروع حتى يلزم القضاء فى الاول دون الثانى ويمكن ان يقال فرق بينهما هناك لان
الشروع وجد فى معصية دون القول قوله ورخصته بسكون خاء المعجمة والرفع عطفا
على عزيمة ويأتى فيها من اوجه الاعراب ما يأتى فى عزيمة وهو فى اللغة اليسر والسهولة
وفى الاصطلاح اسم لما شرع من الاحكام متعلقا بالعوارض وقيل ما تغير من عسر
الى يسر بناء على عذر وقيل ما استبيح مع تعذر قيام الدليل المحرم وفى كل نظر
قوله ويقال فى وجه الحصر وقيل فى وجه الحصر الرخصة ان شرعت مع قيام السبب
المحرم فهو الحقيقة ثم ان ترتب عليه حكمه وهو الحرمة فهو اللاحق والا فهو النوع الآخر
وان شرعت مع عدم السبب المحرم فهو المجاز ثم ان لم يبق الاصل مشروعا فهو المجاز
فهو الاتم والا فهو النوع الآخر قوله وللقائل ان يقول الجواب عن هذا الاعتراض انا لا نسلم
ذلك فان الموجود مشترك بين الواجب والممكن وهو فى الواجب اقوى واشد
من الممكن حقيقة اذ القائل لتشكيك حقيقة باعتبار الافراد لا الحقيقة نفسها
وفى كل من الاحتمالين فى حقه ظاهر قوله والتشبيه يوصف بالمناسبة وانما كان
انسب قال صاحب المفتاح واعتبار المناسبة فى التشبيه منزلة الاقدام ولما
شاهدت فيها ما تعجبت قوله فان قلت التقسيم اما تقسيم الكلى الى جزئياته
او الى اجزائه تقسيم الكلى الى جزئياته هو ضم خصوصيات الى امر عام يصير بانضمامها
اقساما كالحيوان فانه بانضمام الناطق والناهق والصاهل اليه يصير اقساما متباينة
من الانسان والفرس والحمار وخاصته صحة اطلاق المقسم على كل من الاقسام
بالحقيقة فيقال الانسان حيوان وكذا الفرس والحمار وانقسام الكل الى الاجزاء
من الخشب والمسمار والنوار وخاصته صحة اطلاق المقسم على جميع الاقسام
وشرطه
لا على كل واحد فلا يقال الخشب سرير ولا المسمار ولا النوار وانما يقال للمجموع
المؤلف منها قوله قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة اى سواء كان بطريق الحقيقة
او المجاز وح يكون من تقسيم الكلى الى جزئياته هذا هو المراد من هذا الجواب وهو جواب
فى غاية ولا يخفى على المتأمل انه لا يدفع السؤال لان التقسيم الخ من احد القسمين
وهذا ليس احدهما قوله كان المناسب ان يورد آولا ثم يقسم وهو قد قسم ثم عرف
لكون ماهيتهما مختلفين ولا يمكن جمع مختلف الماهية فى تعريف واحد لان تعريف
الماهية بذكر جميع اجزائها مطابقة او تضمنا والمختلفتان فى الماهية لا تتساويان
فى جميع الاجزاء فلا يجتمعان فى حد واحد وانما كان ماهية الاقسام مختلفة لان بعضها
حقيقة وبعضها مجاز وهذا كما فعل ابن الحاجب فى المستثنى حيث قسمه الى متصل

حل شريف

وقيل يلزم ان يكون العبادة منها
...

حل شريف

وينقطع شروف كل قسم على حدة لان ماهيتهما مختلفان اذ احدهما الموجود والآخر غير
الموجود وفيه شئ لانه يمكن جمع مختلفي الماهية في امر عام بان يقال في المستثنى بعد ما ذكر
بعد الآخر قوله المراد من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح بفعل [illegible] سقوط
المؤاخذة وصولا لا يكون المباشر مؤاخذا لان المحرم حكمه قايم فالقول
بالاباحة جمع بين الضدين فانه مع بقاء ما قبل الاستباحة [illegible] قيام المحرم والحرمة
توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شئ واحد قوله ولا يلزم من سقوط
المؤاخذة ثبوت الاباحة دفع لما يقال اذا سقطت المؤاخذة بالحرمة تثبت
الاباحة وانتفت الحرمة فكيف يكون الحرمة قائمة مع ترك المؤاخذة بها وتقرير الدفع
انه لا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة وانتفاء الحرمة اذ ليست المؤاخذة
من لوازم الحرمة حتى تنتفي الحرمة بانتفائها فان من ارتكب كبيرة ولم يؤاخذ بها
بعفو او شفاعة لا تسمى مباحة لعدم المؤاخذة وتحقيقه ان للحرمة جهتين حصول
الثواب بالامتناع عنها واستحقاق العقاب بالاقدام عليها فيجوز ان تسقط
المؤاخذة بالاقدام في حق المعذور لعذره وتبقى جهة الاخرى ولكن لا يصير مباحا
بحيث يسقط قبحه ويستوي الامتناع عنه والاقدام عليه كسائر المباحات فان
ذلك خلاف العقل والنقل ولهذا عرف صدر الاسلام الرخصة بانها ترك المؤاخذة
بالفعل مع قيام المحرم قوله ولما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم كانت
اكمل لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة كاملة من حيث انها لا تسقط
بحال كانت الرخصة في مقابلتها كذلك وذلك ان نقول اذا كان المحرم وحكمه قائمين
فالعمل بالدليل المرخص عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو لا يجوز الا لضرورة فرخصة
الكاملة لانتفائه [illegible] من هذا الوجه لما فيه من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح
ومخالفة الراجح بالنص الاجماع بخلاف العزيمة فان العمل بالمرجوح وترك الراجح غير
جائز فيها لان الدليل المحرم راجح على المبيح في العزايم دون الرخصة فتنبه لذلك
قوله الاخذ بالعزيمة اولى لان فيه اظهار الصلابة في الدين واعزازه حتى لو قتل
على ذلك كان ماجورا الا ان يكون مريضا او مسافرا فالمختار عليه الاخذ بالرخصة
حتى لو صبر الى ان قتل كان آثما فان الله تعالى قد اباح المفطر في هذه الحالة فيكون
بامتناعه عن ذلك متلفا النفس بالامتناع عن اكل المباح كذا قالوا وقد يقال
ان يقول الرخصة لا تطلق عليها الاباحة كما مر وليس هنا حقيقة الاباحة لان المباح
ما لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه وليس هذا كذلك قوله وتناول المضطر
مال الغير حاصله ان في التناول ملكه مال الغير حالة المخمصة ليدفع الهلاك

عن نفسه

وكان قول صاحب التلخيص في تعريف الفصاحة والبلاغة

١٨٧

عن نفسه فانه رخصة مباح له بالضمان تحصيلا للمصلحتين بقاء حقه صورة ومعنى
وبقاء حق الغير معنى بخلاف مال نفسه اذ لو هلك فات حقه من كل وجه
وفوات احدهما وبقاء الآخر كان بقاؤهما اولى واوسع معنى من فوات احدهما
وبقاء الكفر لكنه اذا صبر واخر حتى اجهد على نفسه فيكون ماجورا لاحتوله في الاخرة
على النفس ثم قوله وهو وجوب اداء الصوم متراخي الى ادراك عدة من ايام اخر
حتى لا يلزمه الايصاء بالفدية لو حل به الموت قبل بلوغ العدة فان يكون العزيمة
هنا او في حال امن العزيمة في الكل وهو الافطار لان الحكم متراخي هنا ولم يكن
ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة وهي اباحة الافطار حتى كانت او شبيهة بالافطار
في غير رمضان وبه يخرج عن صفة الرخصة الى مجازها بخلاف الرخصة ثم فانها
مقرونة بالحرمة القائمة في مسالة عن البيع والحاصل ان مراتب الرخص بحسب
مراتب عزايمها فلما كانت الرخصة الاولى مبنية على عزيمة من كل وجه كانت
هي ايضا رخصة من وجه قوله لكمال سببه اى فعل العزيمة حتى كان الصوم
في السفر افضل من الافطار عندنا هذا وللقائل ان يقول لا نسلم ان وجوب الاداء
حكم السبب لان حكم السبب اشتغال الذمة بالواجب ووجوب الاداء انما
ثبت بالخطاب لا بالسبب كما تقرر ولكن سلمنا انه حكمه باعتبار اقتضائه
الا ان وجوب الاداء على نفس الوجوب فانتفاء صفة الوجوب يستلزم
انتفاء الجواز عندنا والصواب ان يقال الخطاب العام بينا والمسافر وغيره
يوجب الصوم ورخصة الافطار وقوله تعالى فان كان مريضا او على سفر خصهم
بجواز الافطار متضمنا لانتفاء الوجوب فلو قلنا بانتفاء الجواز لانتفاء
الوجوب الضمني عاد الى موضوعه بالنقض والحق ان الصوم افضل عند الشافعي
ايضا بلا خلاف ورواية عنه في ذلك على ما صرح به المحققون لا يقال قد نقل فخر
الاسلام عنه الخلاف وكذا اثبت صاحب الكشف رواية عنه فلا يستقيم
هذا الحق لما في النسبتين مع زيادة العلم دون الباقين وان كانوا اتباعه لاحتمال
كونه قولا مرجوعا عنه قد سوى حتى انعدم اساسه لانا نقول بل يعتد ما اشتهر
عليه الحال من عدم الخلاف ويكفي موته [illegible] الاستدلال وان كان في ذكر فتح باب
الاجتهاد ومعرفة طريق النظر فيه والرد على من يقول به في شان الحال قوله
وتردد في الرخصة دليل ثان على ان اولوية العزيمة ومعناه انه لم يتعين اليسر
في الرخصة وهو الافطار بل في الرخصة تردد بين اليسر والعسر كالتردد الثابت
في العزيمة فانه كما يرفقه بالافطار حال صوم الكافة يتكلف القيام حالة [illegible]

المصلحتين

بالخطاب بناء

وقد من العسر ما يجعل ذلك اليسر وفي العزيمة وان يكلف الصوم حالة
ان وجدت المشقة فغير شرفه بموافقة الناس نحو الافطار لان في الانفراد
بالصوم دون سائر الناس من المشقة فكانت العزيمة تؤدي معنى الرخصة
من وجه خصوصا اذا عرضت المشقة فكانت اولى من الرخصة بكل حال
لحصول معنى الرخصة فيها مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى ومن هنا
ظهر وهن ما قيل من ان العزيمة في القسم الاول انما كانت اولى لعلة دالموت وهنا
ليس كذلك فلما لم يكن الرخصة اولى فان نقصان العزيمة يتأدى حكما الا لجبر
باعطائها معنى الرخصة من وجه تكملة فكانت كالقسم الاول قوله الا ان
يضعفه الصوم الخ لقائل العقول كان الاولى ان يكون العزيمة اولى مطلقا
لان للنفس عدواته بدليل عادِ نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وقتل
عدواته واجب ولهذا شرع الجهاد فيكون اولى ويمكن ان يجاب بان شرعية
الصوم لارتباط النفس لطاعة الله تعالى فلا يجوز الاتيان به على وجه يؤدي
الى انتفائه وما ذكر على تقدير ثبوته يدل على المعادات بمنعها عما تشتهيه
لا بقتلها فرقا بين النفس المؤمنة والكافرة قوله واما التوسع الجائز
وهو ابعد مما سواه من الانواع عن حقيقة الرخصة قوله والاغلال هي
المواثيق اللازمة الخ والظاهر ان المراد بها شي واحد وهو ما ذكر في التكاليف
الشاقة الثقيلة قوله لم يجب علينا اي لم يكن مشروعة في ملتنا ولكن
لما كانت واجبة على من قبلنا كانت كالمشروعة في حقنا بالنظر الى ان ما
شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يقم ناسخ فكان رفعها بالنسخ وعدم المشروعية
شبيها بالرخصة من حيث انه رفع عنا من شرع عن ناس لولا رفعه لم يسقط
عنا في شريعتنا الوجد في التكليف به مشقة عظيمة فهو في كمال الاعتنا
بكرامة هذا النبي عليه السلام حيث ابتدأت شريعته بالتكليف قبل العنا
قوله فمن حيث انه سقط في محل الرخصة الخ فان قلت اذا كان هذا النوع له
شبه بما هو رخصة حقيقة وشبه بما هو رخصة مجازا كان ينبغي ان يقوم
على القسم الثالث الذي هو رخصة مجازا من كل وجه ليكون ابتداء تحقيق
الرخصة من كل وجه ثم بما فيه شبهة من مجانبتها من كل وجه قلت ولكن روعي
في ذلك السلم بالاخذ وهو المقابلة فقوبلت حقيقة الرخصة بمجازها وقدمت
الحقيقة لانها الاصل غير انه ابتدأ بما ليس فيه شبهة تبعدها عن حقيقة ثم
توصل بما فيه شبهة تبعده من حقيقة الرخصة بما فيه شبهة تبعده عن المجازية

محل شريف

لارتباط نح

مطلب النفس مؤمنة وكافرة

الرخصة قوله ويمكن ان يوجه كلامه الخ حاصل النوع الرابع اسقاط ما سقط مع كونه
مشروعا في الجملة واسقاط ما اسقط الشرع معناه ترك ما اسقط والذي
اسقط الشرع هو الاتمام فتركه هو القصر فقول المص كالقصر اشارة الى ترك
ما اسقط الشرع القدرة ولا يخفى ما في ذلك من التكلف قوله اعلم ان قصر
الصلوة في السفر رخصة اسقاط عندنا اي ليست رخصة حقيقة بل
عزيمة حتى قلنا ان نظيره كالفجر ولهذا لا اكمال لان السبب في حقه لم يبق موجبا
الا ركعتين حتى لو زاد على ذلك كانت الزيادة مفسدة ان لم يقعد على راس
الركعتين الاوليين ومكروه عندهم ان قعد لخلط النفل بالفرض قبل التمام
في الاول وبعده في الثاني قوله وقال الشافعي رخصة حقيقة اي رخصة فيه
والعزيمة في الاربع حتى لو فات الوقت تقضيها اربعا سواء قضى في السفر او في
الحضر وفي القول تقضي في السفر ركعتين دون الحضر واحتج بقوله تعالى ليس
عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا الاية •
شرع القصر بلفظ الجناح وهو يدل على انه مباح لا واجب اذ لفظ الجناح للاباحة
دون الوجوب فكان المسافر مخيرا بين الاتمام والاكمال واما ما روي انه عليه
السلام روي عن ابن ربيعة الوالي قال سألت عمر رض ما بالنا نقصر الصلوة
ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل ما اشكل عليك
فسألت رسول الله عليه السلام فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته اخرجه مسلم وابن حبان فاقبلوا رخصة واسم الاشارة راجع
الى الصلوة المقصورة او الى القصر والتأنيث لتأنيث الخبر واشكال الامر
عليه بناء على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط
وانه انما سأل لكون الامر واقعا على خلاف فهمه واجيب بان السؤال يجوز
ان يكون بناء على اعتقاده استحباب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من
التعليق بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم
الشرط قوله والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الزيادة
فلا يتوقف على القبول فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته اي اعملوا به واعتقدوه
كما يقال فلان قبل الشرائع اي اعتقدها وعمل بها والمراد بما لا يحتمل التمليك
ما لا يحتمله من كل وجه اما ما يحتمله من وجه فالتصدق به لا يكون اسقاطا محضا
حتى لو قال لمديونه تصدقت بالدين عليك فقبل او سكت سقط الدين ولو
قال لا اقبل يرتد لان الدين يحتمل التمليك من المديون ولا يحتمله من غيره

لكونه العلم

لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا بل فيه معنى
التمليك فباعتبار معنى التمليك يقبل الرد باعتبار معنى والاسقاط
لا يتوقف على القبول فان قلت قد ذكر في المبسوط ان القصر عزيمة في حق المسافر
عندنا ويؤيده حديث عائشة رض فرضت الصلوة ركعتين فاقرت صلوة
السفر وزيدت في صلوة الحضر متفق عليه وحديث ابن عباس رض
فرضت الصلوة على لسان نبيكم في الحضر اربع ركعات وفي السفر ركعتين
الحديث اخرجه مسلم وحديث عمر رض صلوة السفر ركعتان والاضحية
والفطر والجمعة تمام غير قصر على لسان محمد عليه السلام اخرجه النسائي
وابن ماجه وابن حبان قلت انما اطلقنا الرخصة على صلوة المسافر للمشابهة
الصورية فانه اذا نظر على ان الحضر هو الاصل وان السفر امر طار عليه وسمع
قوله تعالى واذا ضربتم في سبيل الله فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
وقوله عليه السلام حين قيل له نقصر الصلوة ونحن امنون صدقة تصدق
بها عليكم فاقبلوا صدقته وحديث انس بن مالك الكعبي ان الله تعالى وضع
عن المسافر الصوم وشطر الصلوة اخرجه الاربعة واحمد وقول عائشة
رض يا رسول الله قصرت واتممت وافطرت وصمت قال احسنت
اخرجه النجار والنسائي واخرجه الدارقطني عنها بلفظ ان النبي عليه السلام
كان يقصر في السفر ويتم ويصوم ويفطر ظن صحة ما ذهب اليه الشافعي
من صحة الاتمام في السفر وانه عزيمة وان الاتيان بالركعتين رخصة تجزيه
عن الاتيان بالاربع فعلنا بحقيقة ما ذكرته من الادلة لعدم احتمالها
التاويل وقلنا بان صلوة المسافر مبقاة على اصل شرعيتها ولم تتغير بالزيادة
وعلمنا بظواهر ما ذكرناه من الادلة لاحتمال التاويل والترجيح الاول واخذنا
منه صحة اطلاق اسم الرخصة عليها وسميناها اسقاطا مجازا على معنى
ان الزيادة وان شرعت في صلوة الاصل وهي الحضر لكن لم تشرع في صلوة
السفر تحقيقا لعدم الشرعية اصلا فعلنا فيما لا يحتمل التاويل وهو ما ذكرته
من الادلة وفيما لا يحتمل التاويل وهو التسمية بما يحتمل التاويل هو ما ذكرناه
من الادلة عملا بالدليلين وجمعا بين الطريقين **قوله** والجواب في نفي لفظ
الجناح وان كان ظاهره يفيد ما قاله لكنهم لما كانوا الفوا الاتمام فكانوا
مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر فنفي عنهم الجناح
لتطييب انفسهم بالقصر والحمل على هذا واجب عملا بالدلائل بقدر الامكان

وصار هذا نظير قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت
او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما فانه وان كان مذكورا بلفظ الجناح
لكن جعله الشافعي ومالك الطواف بينهما ركنا بالاحاديث الدالة على ذلك غيره
ولئن سلمنا ان لفظ لا جناح لا يفيد الا الاباحة لم يضر ما نحن فيه لان الاباحة
تثبت فيه الوجوب بما ذكرناه اذ لا تنافي بينهما لشمول الوجوب الاباحة كذا
قيل وفيه نظر واجيب ايضا بان المراد بالقصر في الاية قصر الاحوال كالايجاز
في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود لا قصر ذات الصلوة وانما حملنا
على قصر الاحوال توفيقا بين قول الرسول والاية والا كيف يستقيم الرسول
مطلقا بالقصر وهو مشروط في الاية بالخوف ولا يخفى ضعفه كيف والائمة
كالمجمعين على ان الاية في قصر اجزاء الصلوة اللهم الا ان يقال انا حملناه
على ذلك وعدلنا عن حقيقته الى المجاز للحديث المشهور وهو حديث عائشة
ودعوى الشهرة يكفي الاثبات لتلقي الامة له بالقبول والعمل به وان سلمنا
فضعفه فانه لا يضر **قوله** وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
في هذه الاشياء ثلثة اوجه لانه اما يحكم بالباقي بعد الثنيا فيكون المعنى حرمت
عليكم هذه الاشياء حالة الاختيار لا حالة الضرورة فيكون في حالة الضرورة
باقية على الاباحة الاصلية بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واما من الاثبات
الى النفي فيكون المعنى والا على عدم حرمتها حالة الاضطرار لان الاستثناء
اما ان يكون من عا عن الحظر فافاد اباحة فيكون المعنى ان هذه الاشياء
محرمة حالة الاختيار مباحة حالة الاضطرار على ان ما في ما اضطررتم مصدرية
وضمير اليه عائد الى ما حرم فيكون المعنى فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال
الا في حالة اضطراركم اليه والحاصل ان المستثنى منه هو الضمير المستتر
في حرم ليكون فصل لكم الاشياء التي حرم كلها الا ما اضطررتم اليه فانه
لم يفصل لانه ليس بحرام لا ما المعنى من قوله ما حرم عليكم فيكون الاستثناء
اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار
عن عدم البيان **قوله** اذا استخلصه من الغضب اي الامر للمطلق حتى يدل
على الاباحة اذ التقدير والله اعلم من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب
من الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فينتفي عنه
الغضب والعذاب ولا يلزم من انتفائهما الاباحة كما عرفت في النوع الاول
من الرخص قال في الكشاف وقد جوزوا ان يكون من كفر بالله شرطا مبتدأ

مغفور

محذوف الوجوب لان جواب من شرح دال عليه فكانه قيل من كفر بالله فعليهم غضب الله الا من اكره ولكن من شرح الخ وذكر وجها آخر وهو انه استثناء من كلام سابق وحاصل معناه انما يفتري الكذب من كفر بالله فاستثنى منه المكره فلم يدخل تحت حكم الافتراء وعلى هذا الوجه ايضا لا يكون استثناء من الجملة قوله دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة لان ترتيب المغفرة على ذلك يقتضي سببية للذنب وهي تستدعي قيام الحرمة والمؤاخذة الا انه رفع المؤاخذة رحمة من الله تعالى على عباده كما في الاكراه على الكفر قوله وفائدته تظهر في شيئين احدهما انه لو حلف لا ياكل حراما فاكل ميتة او خنزيرا حالة الاضطرار حنث عندهم ولا يحنث عندنا والثاني انه لو صبر عن التناول من هذه الاشياء حالة الاضطرار حتى هلك اثم عندنا ولا ياثم عندهم ففي عندهم رخصة حقيقية لان في مقابلتها من العزيمة المشروعة وهي الانكفاف عن الحرمة القائمة وعندنا هي رخصة مجاز اذ ليس في مقابلتها عزيمة مشروعة اذ لا حرمة ليتصور الانكفاف عنها لان حرمة الخمر لصيانة عقله عن الاختلاط وحرمة الميتة لصيانة نفسه وبدنه عن تعدية خبث الميتة اليه باكلها فاذا خاف على نفسه الهلاك بالامتناع عنهما ارتفعت الحرمة اذ لا يستقيم صيانة البعض بفوات الكل لان في فوات الكل فوات ذلك البعض المطلوب صيانته فيعود الامر على موضوعه بالنقض واذا ارتفعت الحرمة لم يكن بالصبر على الهلاك مؤديا حق الله تعالى لسقوطه بل كان مضيعا نفسه بالقائها الى التهلكة بلا ضرورة فكان آثما قوله والجواب الخ فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت الزايد على قدر الحاجة وفيه شيء فان معنى الآية من دعته الضرورة الى تناول شيء من هذه المحرمات المذكورة في مجاعة غير مايل الى اثم ثم وهو ان ياكل فوق ما يسد الرمق فان الله تعالى غفور مغفور لما اكل مما حرم عليه حين اضطر اليه رحيم باوليائه في الرخصة لهم في ذلك كذا قال ابن عباس للتناول وح فالمغفرة انما هي من القدر الذي يسد به الرمق لا الزايد عليه فتامل قوله وسقوط غسل الرجلين في مدة المسح اي علم ان سقوط غسل الرجلين عمن كان متخففا مدة المسح رخصة اسقاط لان الشرع اخرج السبب وهو الحدث عن كونه عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعل الخف مانعا عن سراية الحدث الى القدم لانه اثبت الحدث بالرجل واوجب غسلها ثم اناب المسح منابه ولكن بقي اصل السبب موجبا في الجملة نظرا الى حال عدم الخف فكانت رخصة المسح

الى الصورة المذكورة من الاشياء المحرمة ومعنى الرخصة فيها ان الاتيان بذلك عند الضرورة الخ لان معنى الرخصة هو الاتيان بما هو ممنوع عند الضرورة ... باعتقاد حرمته وان كانت الرخصة هي الرخصة التي لا ... النفس ... الح

مطلب
رخصة اسقاط رخصة ترفيه
لا يتصور الا عزيمة

بذلك رخصة اسقاط ولكن اتى بالعزيمة بعد ما ثبت جواز المسح كان اولى لانه اسبق فان قلت فاذن يخرج عن ان يكون الرخصة اسقاطا لان رخصة الاسقاط لا يكون العزيمة مشروعة معها كالقصر ويكون رخصة الترفيه قلت قيل العزيمة انما لم تبق مشروعة ما دام متخففا فاذا نزع صارت مشروعة والقول انما هو باعتبار النزع والمفصل بهذا ولكن عد هذه الرخصة من رخصة الاسقاط نظر ظاهر لما صرحوا به في عامة الكتب من انه اذا خاض الماء فدخل الماء خفيه فانغسل اكثر قدميه بطل مسحه وانه اذا تكلف غسل رجليه وادخل الخفين من غير نزع اجزأه ذلك عن الغسل حتى لا يلزمه النزع والغسل ثانيا عند انقضاء المدة فلو كان المسح رخصة اسقاط لما بطل مسحه ولا لزم بطلان هذا الغسل بمضي المدة ولا لزم النزع بعد وقوع الغسل غير معتد به وفيه شيء لانه ذكر في الظهيرية لو ادخل يده تحت الجرموقين فمسح على الخفين لم يجز والحق ان رخصة المسح على الخفين انما هي رخصة ترفيه لا رخصة اسقاط ولا يضر في ذلك عدهم اياه في رخصة الاسقاط لجواز ان يكون ذلك مجازا باعتبار الصورة لا حقيقة باعتبار المعنى ويمكن ان يجاب عن اصل النظر بان الغسل وادخال الخفين انما وقع معتبرا باعتبار قيام شبهة وهو انكشاف القدم مع ارادة ما لا يحل الا بالطهارة في شرط الحدث في الجملة نظرا اليه في غير حالة لبس الخفين او الى غيره ممن لم يكن لابسا للخف وهذا الا شبهة كما مر في فصل رخصة المسافر الا نظر ان يكون بين نذرها وبين مع ذلك رخصة اسقاط لتوجه الخطاب اليه بالغسل واعتباره منه اذا اتى به كما عرف فيمن لا يجب عليه الجمعة كالعبد والمرأة والمريض والمسافر وغيرهم اذا اتى بها حيث تقع منه ويكون مسقطا لفرض الوقت والظهر والله اعلم فصل في الامر والنهي لما فرغ من الاحكام اخذ يتكلم على اسبابها الكلام وانما اخرها عنها وان كان متقدمة للوجود عليها لانها علامات لها وحال العلامة اهتم في التقديم من العلامات او نقول لما فرغ من بيان الادلة والاحكام اولاها بالتشبه بها وهو الاسباب قوله الى الاسباب اختلف العلماء في ان للاحكام المشروعة اسبابا ام لا فذهب عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى الاثبات مطلقا وذهب بعضهم الى النفي مطلقا وذهب جمهور الاشعرية الى الاثبات في العقوبات وحقوق العباد والى النفي في العبادات ومما يشهد بوضع الاسباب وجوب الصلوة على من نام وقت الصلوة كلا وعلى

لانه موصل اليه ودليل عليه لا نيدل على وجود صانع له لان الحادث لا يمكن ان يوجد بدون محدث وصانع لان الحادث لا يمكن ان يكون
وجوده من ذاته اذ لو كان وجوده من ذاته لما كان حادثا والا لم يكن ان يكون وجوده من ذاته بل من غيره بالضرورة فيدل حدوثه على ان له صانعا
دل على وجوب الايمان به لان التصديق بوجود من هو موجد ومربيا للخلق واجب عند العقل بلا شك ولا شبهة وكما دل عليه انه صانعا
دل على ان الصانع حكيم قادر مريد حي موصوف بسائر صفات الكمال عليما بعلم قائم بذاته حيا متكلما فكان دالا على وجوب الايمان
بصفاته ايضا لان من لا يكون موصوفا بهذه الصفات لا يمكنه ان يوجد مثل هذا العالم على هذا الترتيب والنظام ٥

من اغمي عليه او جن اقل من يوم وليلة ووجوب صوم رمضان على من جن
ولم يستوعب جنونه وجوب الزكوة عندهم على الصبي ووجوب العشر
وصدقة الفطر عليه بجميع الفقهاء مع سقوط الخطاب عنه في الجميع لعدم
الاهلية **قوله** ويمكن ان يقال ان الحكم صار علما للمحكوم عرفا لان الحكم يطلق
ويراد به المحكوم وهي النسبة الايجابية والسلبية التي توجد وتحصل منه
لانك اذا قلت زيد قائم او ليس بقائم والحكم هو نسبة القيام او سلبه
اخذت من قائم او ليس بقائم ويطلق ويراد به النسبة وهو المشهور **قوله**
والمراد بها العلل الشرعية مجازا لان الحقيقي هو الذي تخلل بينه وبين الحكم واسطة
يعني سبب وجوب الايمان بالله اي التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته
تعالى وسائر صفاته على ما ورد به النقل ويشهد به العقل حدوث العالم اي
كون جميع ما سوى الله تعالى من اجرام والاعراض مسبوق بالعدم ومعنى سببية
حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل المعلل لا لوجود الصانع
ولا لوحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك ان الحادث يدل على ان له
صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الايمان
يقتضي عن جميع الكمالات ونفي جميع النقائص لكون جميع الممكنات باسرها مما
شوهد منها وما يشاهد علما وعلامة بها يعلم وجود صانعها سميت علما
ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر
تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم بان لا يكون لهم تشبث بعدم
ظهور السبب فان قيل لو كان السبب هو حدوث الزمان كما فسرتموه لا يبقى
القول بوجوب الايمان بالله تعالى من القائلين بقدم العالم بالزمان وحدوثه
بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه فلنا كيف وليس في العبارة
ما يدل على انحصار السببية فيه بالنسبة الى كل واحد بل هو لبيان الناس في ذلك
متفاوتة ولئن سلم فهو باعتبار شدة الوضوح وكثرة الوقوع وعدم الانقطاع
اذ ما من احد الا وهو حدث نفسه والسموات والارضين واليه الاشارة
بقوله تعالى سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وكذا
صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الانفس والآفاق ووجود ركنه وهو
التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ لو امتنع صحته لامتنع لمانع
شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا ولا ضرر في عدم
كونه مخاطبا بالايمان لعدم التكليف المتعلق بالخطاب لان الاداء يحتمل السقوط

واما سمي به لانه علم على وجود صانع ٥

فالعالم الذي فاعل بمعنى الطابع واسم لما يطبع به وهو الخاتم وفي الشرع اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات لانه يعلم به الصانع ٥

اي يستدل به على الصانع تعالى

التسهيل

بالعوارض كما في من اراد ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة التوحيد الحق
على ان صحة الاداء انما يبتني على كونه مشروعا في حق المؤدي لا على كونه واجبا
عليه كما في جمعة المسافر **قوله** يعني سبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو
النصاب النامي الزائد على قدر الحاجة وانما اشترط فيه النماء لتكامل الغنى به الا
ان النماء امر باطن فاقيم سبب وهو الحول مقامه في الشرطية فصار شرطا للوجوب
مع كونه سببا للنماء فيجدد النماء بتجدده ويتجدد النماء يتجدد المال اذ المال
لهذا النماء يجز به بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكررا للحكم
بتكرر السبب لا بتكرر الشرط **قوله** والصوم اي اتفق المتأخرون من مشايخنا
كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم
على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره
ويصح الاداء بعده وجوده لا قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس الائمة السرخسي
الى ان السبب مطلق شهود الشهر ليلا كان او نهارا لان الشهر اسم للمجموع
وسبب باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك ثابت للايام والليالي جميعا ولهذا
وجب القضاء على من كان اهلا ثم جن وافاق بعد مضي الشهر وصحت النية بعد
تحقق جزء من اول ليلة منه ولم يصح قبله ولا يلزم صحة الصوم ليلا لو ليلزم حكم
السبب جوازه الاداء فيه وذهب الاكثرون كالقاضي ابي زيد وفخر الاسلام
وصدر الاسلام ومن وافقهم الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي
فكل يوم سبب صومه يعني ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة
تختص بالاختصاص بشرائط وجوده بالانتقاض لطريان نواقضه فيجب
تعلقه بسبب على حدة واجيب عن كلام شمس الائمة بان القضاء انما لزم
المجنون المذكور لادراكه النهار دون الليل لانه اهل للوجوب مع الجنون الا
ان الشرع اسقط عنه القضاء عند تضاعف الواجب دفعا للحرج وذلك
انما هو باستغراق الجنون بجميع الشهر ولم يوجد وبان النية انما صحت في الليل
باعتبار تبعية للنهار في حق هذا الحكم ضرورة تعذر اقترانها بالجزء الاول
من الصوم ولا ضرورة فيما نحن فيه فتامل **قوله** سبب وجوبها على المسلم
الراس الذي يمونه ويلي عليه والفطر انما هو شرط لقوله عليه السلام ادوا
عمن تمونون عليه فان عن اما للانتزاع الحكم عن السبب او لانتزاع الحكم
عن المحل الواجب عليه الحق بان يجب على محل فيؤديه عنه غيره بطريق النيابة
كما يقال ادى فلان الدية عن القاتل وحمل حديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي

كما يقال ادى الزكوة من ماله والخراج عن ارضه ٥

الوجوب على العبد والكافر والفقير الذي يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونه وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب سائر والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا تجب عليه فتعين الحمل على المعنى الاول لتضاعف الواجب بتضاعف الراس فان قلت الصدقة كما اضيف الى الراس اضيف الى الفطر بل الاضافة الى الفطر اشهر والاضافة دليل السببية وايضا الواجب يتكرر بتكرر الوقت مع اتحاد الراس كما يتكرر بتكرر الراس مع اتحاد الوقت فلم جعلتم الراس سببا والفطر شرطا دون العكس فالجواب بوصف المؤنة يترجح سببية الراس لان تعلق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يشير بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن رأس يلي عليه كالعبيد والبهايم اذ الراس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت واما تكرر الوجوب عند تكرر الوقت فليس لتكرر الوقت حتى يكون سببا لتكرر الراس تقديرا فان الراس لما صار سببا بوصف المؤنة وهو متجدد في كل وقت كان الراس بمنزلة المتجدد وتقدير التجدد الآنة كالنصاب لما صار سببا بوصف النماء صار كالمتجدد عند تجدد النماء بحولان الحول حتى تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول في نصاب واحد لا باعتبار ان الحول سبب بل هو شرط الا انه اقيم مقام النماء للاداء تيسيرا لكون النماء يتجدد بتجدده كما ترى في سبب الزكوة هذا وقال الشافعي السبب الفطر وقد اخذ ذلك دليله مع الجواب عنه فتنبه له **قوله** يعني سبب وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه والوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة شرط لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة **قوله** والعشر الخ يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية لاضافتها اليها **قوله** اي سبب وجوب الطهارة الصلوة اي ارادتها شرط الحدث لتنبيها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم اي اذا اردتم القيام الى الصلوة وانتم محدثون ومثل هذا يشعر بالسببية لا نفس الصلوة والا لكانت متقدمة عليها ضرورة تقدم السبب على المسبب ولا الحدث لان سببية الشيء ما يقتضي اليه ويلازمه والحدث مزيل للطهارة ومناف لها وقد يقال انه سبب لوجوبها لا لعينها فيكون اذن مفضيا اليه لا منافيا ويجاب بان الكلام فيما هو سبب لعينها نعم ما ليس منها واجبا كالطهارة للنافلة

المسبب

لا فيما هو واجب منها فقط لان مبنى وضع الاسباب على العموم دون الخصوص وانما كان الحدث شرطا لها لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث وهو دليل كونه شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كالوضوء قبل وقت الصلوة واستدام الى ما بعد دخول الوقت جازت بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود دون الوجوب قصدا ولم يقصد فان قيل لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط وهو محال لانه يلزم منه توقف صحة الصلوة على وجود الحدث والطهارة وبينهما منافاة فالجواب ان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها هذا والتحقيق ان سبب الطهارة وجوب الصلوة لا يستلزم وجوب الشيء وجوب مقدمته لا الارادة لعدم استلزامها الوجوب بذاته في الغرض اما في النفل فسبب وجوبها الارادة الجازمة المستتبعة للشروع لعدم الوجوب قبل الشروع **قوله** اي سبب مشروعية المعاملات بحسب اي المعاوضات والمناكحات والامانات والمخاصمات والشركات **قوله** تعلق البقاء المقدور اي المحكوم من الله تعالى وهو بقاء العالم الى قيام الساعة وبيان ذلك ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى يوم القيمة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج بها التوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام المصالح وكل ذلك يحتاج الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلايمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات **قوله** والاولى ان يقال هو من قبيل تنزل الملائكة والروح اي من عطف الخاص على العام وبعضهم جعله من عطف الجزء على الكل وليس بتام **قوله** ما نسب العقوبات والكفارات اليه والحاصل ان السبب انما يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات الامور الدائرة بين الحظر

كل احد يشتهي ما يلايمه ويغضب على من يزاحمه

والاباحة لما فيها من معنى العبادة والعقوبة فان قلت ظاهر هذا الكلام مشعر بان
سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان
السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازي قلنا ان الكلام هنا على
السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة
هو اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها قوله من قتل هذا بيان ما نسب اليه
العقوبات قوله وزنا وسرقة هذا بيان ما ينسب اليه الحدود فان الزنا
سبب الرجم والجلد لاضافتهما اليه اذ يقال لكل منهما انه حد الزنا وكذا
السرقة فانها سبب للقطع لاضافة القطع اليها وكذا حد القذف فانه سبب
لحد القذف لاضافة حد القاذف اليه فيقال له حد القذف وشرب الخمر لاضافة
الحد اليه فيقال حد الخمر وهذا لان هذه الانواع من الاذيات قد شرعت
مرتبة على هذه الجنايات فكان لهذه الجنايات تاثيرا في ايجاب تلك
الاذيات فكانت اسبابا لها قوله وامر دائر بين الحظر والاباحة ومعنى
العقوبة مضافا الى صفة الحظر علا الموجب للملائمة بين الاثر والمؤثر قوله
والافطار عمدا فانه مباح الخ ولا يشكل على الافطار بغير مباح كالزنا وشرب
الخمر لان الموجب للكفارة في الحقيقة انما هو فطره وهو مباح في ذاته محظور
في بعض محاله واوقاته مع ما ينضم الى اباحته الاصلية في المحال والاوقات
في انفسها او في بعض الاحوال قوله اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه
وتكرره بتكرره يعني كما ان الاضافة تدل على السببية كذلك يدل تعلق
الشيء بالشيء وتكرره بتكرره عليها ايضا لان الامور تضاف الى الاسباب
الظاهرة ولما تكرر الحكم بتكرره دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر
لحدوثه قوله لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون المضاف اليه
سببا للمضاف سببية يكون بها المضاف حادثا بالمضاف اليه فاذا قيل
كسب فلان علم ان فلانا سبب لكسبه وان الكسب حدث بفعله اختيارا
لان الاضافة موضوعة للتمييز وهو انما يحصل بالاضافة الى اخص الاشياء واخص
الاشياء بالحكم سببه فانه حادث به هذا واعترض بان المضاف في قولهم
صلوة الظهر هو العبادة لا وجوبها والوجوب مضاف الى العبادة وليست
بسبب له فما هو مضاف ليس بسبب وما هو سبب ليس بمضاف اجيب
بان الاضافة دلت على سببية المضاف اليه للمضاف فاما ان يكون سببا
لوجوده او لوجوبه والاول باطل لان ذلك بالفاعل ولا تاثير للوقت

قوله الاول في بيان كيفية الاتصال وانما كان بيان كيفية الاتصال مختصا بالسنة لان الكتاب طريق اتصاله بنا واحد وهو التواتر وهو
معلوم ظاهر لا يحتاج الى بيان واما السنة فلاتصالها طرق من التواتر والشهرة والاحاد فيحتاج الى بيان والثاني في بيان الانقطاع وانما
اختص هذا بالسنة لان الكتاب لا انقطاع له والثالث في بيان المحل الذي فيه وانما اختص هذا بالسنة لان الكتاب حجة في جميع
المحال فلا حاجة الى بيانه بخلاف خبر الواحد فانه ليس كذلك والرابع في بيان نفس الخبر وانما اختص بالسنة لان الكتاب محفوظ
بما تبين صدقه قطعا ولا احتمال لشيء آخر فلا يحتاج الى بيان
تفصيله بجروه الاكارة

فتعين الثاني وهو المطلوب قوله وانما يضاف الى الشرط مجازا هذا جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال كيف يكون اضافة الشيء الى الشيء دليل السببية وقد يجيء
الاضافة الى الشرط فقال انما يضاف اي الحكم الى الشرط مجازا بعلاقة المجاورة
لان الحكم يوجد عنده كما يوجد عند العلة وحاصل ان الاضافة انما يكون بعلاقة
السببية اذا لم يكن هناك ما هو اولى بالسببية كما في صدقة الفطر
وحجة الاسلام فان الرأس والبيت اولى بالسببية من الفطر والاسلام
كما مر بيانه قوله لان اتصال الحكم بالسبب هذا تعليل لجعل اضافة الحكم الى
السبب دون الشرط وحاصله انا جعلنا الاصل في الاضافة اضافة الحكم الى
السبب دون الشرط مع ان الكل منهما اتصالا بالحكم لان اتصال الحكم بالسبب
وتعلقه به اشد من تعلقه بالشرط لان تعلقه به تعلق ثبوت ووجود وتعلقه
بالشرط تعلق مجاورة وارتباط بالوجود فاولى بجعل الاضافة اي الى السبب فيه حقيقة بما هو المجاورة
لا بتعليل الاختصاص وهو بالسبب اتم لكل منه باتصال الشرط وما كان
اتم كان بالحقيقة اولى قوله واما المتقدمون من مشائخنا قيل طريقة المتقدمين
قريبة من طريقة المتاخرين لان هؤلاء لا يعنون ان هذه الاشياء اسباب ظاهرة
والمتاخرون لا يعنون ان مجرد النص هو السبب في الحقيقة لكن هؤلاء توضحوا
للسبب الحقيقي واولئك توضحوا السبب الظاهر وفيه نظر فان المتاخرين
يقولون ان السبب الحقيقي ايجاب الله تعالى وهو غيب عنا باب تقسيم
اقسام السنة قوله الحديث والخبر مختصان بالقول قيل هما مترادفان
وقيل بينهما عموم مطلق فكل حديث خبر ولا عكس وقيل بينهما تباين كلي
قوله والاقسام الاربعة ذكر هاهنا بحث للكتاب بعينه هو خاص الى المقتضى
ثابتة موجودة في السنة التي هي قوله عليه السلام خاصة اطلاق المقسم ولان
الى اخر الالفاظ لانها قرآن غير متلو على قصد الاعجاز يتحقق فيها هذه الاقسام
ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيانا فيها لانها فرع الكتاب في كونها حجة قوله
فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة
بالسنن من بيان كيفية اتصال السنة بالنبي وانقطاعه واحوال الراوي
وشرائطه وكيفية التحمل والاداء والجرح والتعديل وغير ذلك مما ياتي بيانه قوله
وفي ذلك اربعة اقسام الاول في كيفية الاتصال بيننا وبين الرسول والثاني
الانقطاع والثالث في بيان محل الخبر والرابع في بيان نفس الخبر وهذه الاقسام
كلها ترد على الخبر وهو الكلام المحكوم عنه بنسبة خارجية لا ثابتة في نفس الامر

ومثل الفطر في رمضان فرض انه يلاقي مباح ... العبادة ...

الغرق بين الحديث والخبر

فلا يحتاج الى اعادتها وانما يحتاج الى ذكر ما يختص بالسنة

اي الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة
المراد بيان اقسامه في الصدق والكاذب والمحتمل ... بالراوي ... بما يتعلق بالخبر

في نفس الامر خارجة عن كلام النفس ذهنية كانت تلك النسبة او خارجية
قوله الاول في كيفية الاتصال بناء هذا القسم على ثلثة اقسام سياتي بيانها
قوله كالمتواتر وهو مشتق في اللغة من التواتر وهو تتابع الاشياء على
وجه يقع بينها مهلة بان لا يقع واحد بعد آخر الا بعد زمان قال الله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى
اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما وفي الاصطلاح ما ذكره المص ثم ان له شروطا
متفق عليها وشروطا مختلف فيها فالشروط التي اختلف فيها الحنفية
كثيرة الاول ان لا يكون [illegible] عددهم الثاني ان يكونوا بحيث
لا يحصى عددهم الثالث العدالة ويتضمن الاسلام والرابع ان يكون فيهم
الامام المعصوم الخامس ان لا يكون يجمعهم اهل [illegible] وحق عدم اشتراطها
خلافا [illegible] الاسلام في الثلثة الاولى [illegible] في الرابع واليهود في الخامس
والشروط المتفق عليها [illegible] نوع يرجع الى [illegible] ومنها اشياء
الاول ان يبلغوا عددا لا يتعرض معه عادة تواطؤهم وتوافقهم على الكذب والصحيح
عدم التقدير بشيء من العدد وان الضابط فيه حصول العلم عنده فيستدل
بحصول العلم الضروري على ان العدد الذي هو كامل عند الله تعالى في عدد التواتر
قد توافقوا على نقله والثاني ان يكونوا مستندين في اخبارهم الى الحس سمعا
او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لا يحصل لنا اليقين حتى يقوم
لنا البرهان والثالث الاستواء في الطرفين والوسط والمراد بالثالث [illegible]
هذا الحد وزاد بعضهم شرطا رابعا وهو ان يكونوا عالمين بالمخبر به [illegible]
[illegible] والمعتبر فيه [illegible]
العلم بالمخبر به والثاني عدم العلم به قبل السماع وزاد من زعم نظرية
العلم بالمتواتر [illegible] العلم بتلك الشروط [illegible] على حصول العلم بالمتواتر
ولم [illegible] قوله فانه لو اجمع لو اخبروا [illegible]
يحصل العلم [illegible]
في عدد [illegible]
يحصل باعتبار عدده قوله شرط في الاسلام [illegible] الاسلام [illegible] واحد
لا تقدم ان العدالة تتضمن الاسلام قوله واعلم ان المص عرف التواتر [illegible] شرط
المخبرين وهو تسامح قلت [illegible] لان هذه الاشياء [illegible] شروطا لكنها
اوصاف [illegible] لمن [illegible] عرضية لان
وصف الوصف وصف للموصوف [illegible] تعريفه بها [illegible]

تترى من الوتر وهو الفرد والتاء بدل من الواو والالف للتانيث باعتبار ان ذكر جماعة وترى بالتنوين على انه مصدر بمعنى الفاعل وقع حالا

بتناول تواتر الاخبار اي مجيئها بعضها اثر بعض ان تنقطع

لكمال

لكمال التعبير من غير تسامح مع الاختصار والايماء الى بلاغة الخبر او عسر تحديده كما هو
راي بعضهم قوله وعرف بعض المحققين بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه
فالخبر كالجنس واضافته الى الجماعة يخرج خبر الواحد وقوله يفيد العلم يخرج ما يفيد الظن
من خبر جماعة كالخبر المشهور وقوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة
على ما ينفك عن التواتر وهي اما عادية كشق الجيوب ولطم الخدود وهتك
الحرم بالنسبة الى جماعة اخبروا بموت ابيهم واما حسية كالاحوال اللاحقة على قوم
يخبرون بشدة جوعهم او عطشهم واما عقلية كالبراهين بالنسبة الى اخبار
جماعة بعدم اجتماع النفي والاثبات قوله وبكل [illegible] المراد من السنة [illegible]
قد علم جوابه مما تقدم عند قوله والاقسام التي ذكرها ثابتة بالسنة قوله علما
ضروريا اي لا يحتاج الى نظر وفكر بل يفيض على القلب بمجرد سماعه وهذا مذهب الجمهور
وذهب ابو الحسين والكعبي من المعتزلة وامام الحرمين والدقاق من الشافعية
الى انه يوجب علما نظريا يتوقف حصوله على النظر في المقدمات وذهب
الغزالي الى انه يوجب علما ضروريا بمعنى عدم حاجته الى الشعور بالوسائط مع
حضورها في الذهن لا ضروريا بمعنى استغنائه عنها اذ لا بد منها وتوقف المرتضى
وصاحب الاحكام والضرورة قاضية بقول الجمهور على الكل لان هذا من البين لكل
ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام اظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات
فلا نطيل بذكرها قوله اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء الى مرادفه
لان الاضافة تقتضي المغايرة ثم كون اليقين مرادف العلم انما هو على اصطلاح
المتكلمين فان العلم عندهم مقابل للظن واليقين هو اعتقاد الشيء بانه كذا مع اعتقاد
انه لا يكون الا كذا مطابقا غير ممكن الزوال اما على اصطلاح الفقهاء واهل الميزان فالعلم
اعم لان العلم اليقيني يشمل الضروري والنظري ووقع في نخبة الفكر لشيخ الاسلام
ابن حجر ما يخالف هذا حيث قال المتواتر هو المفيد للعلم اليقيني فخرج النظري اذ
النظري ترتيب امور معلومة او مظنونة ليتوصل بها الى علوم او ظنون انتهى فجعل
اليقيني خاصا بالضروري بقرينة جعله النظري قسيما لليقيني فكانه مشى على
اصطلاح اهل الميزان فتامل قوله او بكونه بالنصب عطفا على قوله اما ان يكون
الاتصال اتصالا لا فيه شبهة من حيث انه في الاحاد في الاصل لا معنى لانه الامة تلقته
بالقبول قوله كالمشهور سمي بذلك لوضوحه ويسمى بالمستفيض على
راي جماعة من الفقهاء لانتشاره من فاض الماء يفيض فيضا ومنهم من فرق
بين المستفيض والمشهور بان المستفيض ما يكون في ابتدائه وانتهائه

علم يقين

سواء والمشهور اعم من ذلك ومنهم من عبّر به الآحاد وليس هذا مباحث
هذا الفن قوله وهم القرن الثاني اي هم التابعون قوله يعني القرن
الثالث وهم اتباع التابعين فلا يحكم على شيء مما اشتهر في القرن الرابع
وما بعده من اخبار الآحاد بالشهرة بعد ان كان آحادا في القرن الثالث
وما فوقه لان اكثر الاحاديث قد نقلت فيها بطريق الشهرة بل بطريق التواتر
وان كانت ضعيفة لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب
فالمشهور ما كان مشهورا في عصر الصحابة وعصر التابعين خاصة وان صار
متواترا وآحادا فيما بعد ذلك والآحاد ما كان آحادا في هذه الاعصار
الثلاثة وان اشتهر او تواتر فيما بعدها كما هو كذلك في الصحيح والضعيف
فسقط واعلم انه ليس المراد بالمشهور هنا باصطلاح المحدثين وهو ما رواه
ثلثة فصاعدا لان ذلك عندنا لا يسمى مشهورا فكل مشهور عندنا مشهور
عندهم ولا عكس وقيل المشهور ما تلقت العلماء بالقبول فانهم اذا
تلقوه بالقبول وعدم عدالتهم وفضلهم كان بمنزلة المتواتر قوله فانه يوجب
علم الطمانينة بحيث يظن انه يقين لا علم اليقين فكان فوق الآحاد دون
المتواتر حتى جازت الزيادة به على الكتاب وان كانت في معنى النسخ وهو قول
ابن ابان واختيار القاضي ابي زيد وعمل الائمة وفخر الاسلام والمص وعامة
المتأخرين وقيل يوجب علم اليقين كالمتواتر لا بطريق الاستدلال لا بطريق
الضرورة وبه قال الجصاص وجماعة منا ومن الشافعية واتفقوا على عدم
تكفير جاحده كما نص عليه شمس الائمة ووجوب العمل فلا ثمرة لهذا الخلاف
على الصحيح وان قال ابو اليسر لظهورها في التكفير وعدمه قوله لا عبرة للعدد فيه
بعد ان يكون عدد رواته دون عدد رواة المشهور ودون عدد رواة المتواتر
فان قلت كان المناسب ان يقول دون المتواتر والمشهور اذ لا يلزم من دونية
المتواتر دونية المشهور بخلاف العكس قلت المراد الترقي من الادنى الى الاعلى
لانه لما كان دون المشهور فهو دون المتواتر بطريق
الاولى فهو تصريح بما علم التزاما فان قلت قد قيل في الاحكام ان الخبر اذا زادت
نقلته على الثلث يسمى مشهورا او مستفيضا فعلى هذا يكون المراد فصاعدا
الثلث فقط وفي مثله لا يعتبر لفظ فصاعدا قلت المص قد مشى في المشهور
على مذهب فخر الاسلام ومعناه آحادي الاصل متواتر الفرع فالمعتبر رواة
الحديث عدده مبلغا لا يتوهم معه تواطئهم على الكذب فلذا افاد قوله وخبر الواحد

تم

مطلب الترقي من الادنى الى الاعلى

في مثل هذا

مطلب لفظ نفر

في مثل هذا لا يقبل ومنع لا يقال خبر الواحد العدل مقبول في اخبار الديانات
فلم لا يقبل هنا وقد تقرر الرفع خبر الواحد فيما عم به البلوى لا يقبل لان الشيء اذا
توفرت الدواعي على نقله ولم ينقله الا واحد يكون ذلك علامة الكذب او توهم
الغلط قوله وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الخ فان قلت
الطائفة قد فسرت بعشرة وذلك من المشهور فلا يكون نقصانا عن الواحد
والاثنين فيحتمل ان يراد المشهور فلا يستقيم دليلا على حجية خبر الواحد قلت
نعم هو قول الحسن ولكن لم يقل احد بالزيادة على ذلك الخبر وان بلغ هذا المبلغ
لم يخرج عن كونه آحادا والامر فاذن قول الطائفة موجب للعمل والا لا تقبل
الدعوة فان قلت المراد جميع الطوائف لانه قال من كل فرقة منهم طائفة فربما
يبلغوا عدد المتواتر قلت اذا قوبل الجمع بالجمع يقتضي الانقسام على الآحاد
على انه لا يتصور الرجوع من الطوائف كلها الى قوم واحد منهم لانه انما يقال
رجع الى الفرقة اذا كان فيهم اولا فان قلت لو كان الراجع مأمورا بالانذار
بما سمعه لا يدل ذلك على ان السامع منه يكون مأمورا بالقبول كالشاهد
الواحد مأمور باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة
وما لم تظهر العدالة بالتزكية فالجواب ان وجوب الانذار مستلزم لوجوب
القبول على السامع لانه انما وجب الانذار طلبا للحذر بقوله تعالى لعلهم يحذرون
والترجي من الله تعالى كال فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر فيقتضي
وجوب الحذر فاما الشاهد الواحد فلا نسلم ان عليه وجوب الاداء لان ذلك
لا ينفع المدعي وربما يضر الشاهد بان يحد حد القذف اذا كان الشهود به زنا
هذا وقد قال ابن الحاجب الاستدلال بهذه الآية بعيد لان المراد الفتوى في
الفروع بقرينة التفقه سلمنا لكنه ظاهر فلا يجري في الاصول قوله وبعث علينا
حاصله انه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام
وايجاب قبولها على الانام فلو لم يكن خبر الواحد موجبا للعلم لما بعثهم والاستدلال
بهذا اولى من الاولى لجواز ان يحصل للنبي عليه السلام بصدقهما على انه انما يدل على
القبول دون الوجوب قوله فان قلت الخ حاصل السؤال ان هذه اخبار
آحاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب وحاصل
الجواب ان هذه الادلة وان كانت آحادا الا انه ينتظم مجموعها معنى متواتر
هو قبول خبر الواحد والعمل به لانه يفيد العلم الضروري على ما مر قوله وقيل
لا عمل الا عن علم وهو مذهب اهل الحديث وبه قال احمد في رواية والقاشاني

والروافض ثم اختلفوا فقال احمد ومن وافقه من اصحاب الحديث ان خبر
الواحد موجب للعلم والعمل وقال القاشانى [illegible] والروافض لا يوجبهما
وتمسك الفريقين ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ظاهره دل
على استلزام العمل العلم فهم اما ان ينظروا الى انتفاء اللازم وهو العلم
فيجعلوه دليلا على انتفاء الملزوم وهو العمل وهم اصحاب القيل الاول
او ينظروا الى ثبوت الملزوم وهو العمل فيجعلوه دليلا على ثبوت اللازم وهو
العلم وهم اصحاب القيل الثانى ولكن نمنع اللازم لان اتباع غلبة الظن
قد ثبت بالادلة والعموم لا تبقى فى الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل
فى الادراك جازما كان او غير جازم قوله وهو عبد الله الخ اما العبادلة فثلاثة
عند الفقهاء عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وكذا
عند المحدثين ولكنهم ابدلوا عبد الله بن مسعود بعبد الله بن الزبير فاذن
لا يبعد عدهم اربعة قوله خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد
غير انه استثنى اربعة احاديث وقدمها على القياس حديث غسل الاناء
من ولوغ الكلب وحديث المصراة وحديث الربا وحديث الترجمة قوله لما روى
ابن عباس رض لما سمع ابا هريرة رض يروى كما هو على جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا
الوضوء من حمل عيدان يابسة ورد ابن عباس حديث ابى هريرة بالقياس
وعمل الصحابة برده وتركوا رواية ابى هريرة وذلك ان تقول انما رد خبر ابى هريرة
لانه لم يعرف بالفقه وسياق ان الراوى اذا لم يعرف بالفقه وخالف حديثه القياس
ترك لضرورة انسداد باب الرأى فيكون هذا من القسم الثانى فلا يلزمنا هذا
الدليل الثانى خبر الرأى قوله ولنا ان الخبر يقين باصله لانه حيث انه قول الرسول
عليه السلام لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة فى طريقه وهو النقل حيث يحتمل الخطأ
والنسيان والكذب والقياس يحتمل باصله لان علته التى يبتنى عليها الحكم اذ
كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو الذى يتعلق به الحكم ويحتمل
ان لا يكون ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله وايضا كانت الصحابة
باجمعهم يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد فلو لم يكن خبر الواحد
مقدما على القياس لما نقضوا احكامهم المبنية على القياس الصحيح مقدم على
خبر من لم يعرف بالفقه اذا انسد به باب القياس كالشافعى وخبر ابى هريرة كذلك
قوله وان خالفه لم يترك به اى القياس ايضا ان تلقت الامة بالقبول
وان لم تتلقه الامة بالقبول لم يترك للضرورة وهى انسداد باب

الرأى

الرأى من كل وجه بان كان مخالفا لجميع الاقيسة التى يكون ثبوت اصولها
بخبر راو غير معروف بالفقه حتى لو كان مخالفا للقياس موافقا لقياس [illegible]
الا ان الوصف الذى هو ركن القياس وههنا تمكنت شبهة فى نفس الخبر
بعد ما تمكنت فى الاتصال فكان فيه شبهتان وفى القياس شبهة واحدة ه
فيترجح ما هو اقل شبهة وهو القياس ويترك الحديث لضرورة انسداد باب
الرأى لانا اذا تركنا باب القياس من كل وجه صار مخالفا للكتاب والسنة
والاجماع فان حجيته ثابتة بها هذا ما قالوا وفيه بحث من وجوه اما اولا
فلان الشبهة فى القياس فى ستة امور حكم الاصل وتعليله فى الجملة وتعيين
الوصف الذى به التعليل ووجود ذلك الوصف فى الفرع ونفى المعارض فى الاصل
ونفيه فى الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث
باللفظ ولذا يجد كثيرا من الاحاديث مشكلا [illegible] وانما استفاض النقل
بالمعنى عند العلماء للتوسع لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه
نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد غير المعروف بالفقه بل قد
نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد يقدم
على القياس من غير تفصيل وما روى من استبعاد ابن عباس خبر ابى هريرة
فى الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور
خلافه من الاحاديث والآثار ايضا فلان هذا الدليل الذى ذكروه يقتضى ان يرد
الحديث الذى انسد به باب القياس وان كان الراوى فقيها قوله صار الى خبر
الواحد ناسخا الخ واجيب بان لا عموم فى الآية حتى يخص بالقياس ما عارضه
خبر الواحد ولو سلم فقد خص بالقياس الذى يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق
قطعيا لما قد سبق ان العام اذا خص منه البعض يجوز ان يخص بخبر الواحد والقياس
بقى شىء وهو ان يقال فى الحق بخبر القياس لا يقتضى انسداد باب الرأى بالكلية
لانه يعمل بالقياس اذا لم يوجد دليل من الكتاب او السنة او الاجماع ويجاب
بان المراد من المخالفة ان لا يكون فى الحديث القياس ولا شبهة منه لان
المراد لو عملنا به لكان سد باب الرأى قوله حديث المصراة روى مالك
عن ابى الزناد والاعرج عن ابى هريرة عنه عليه السلام انه قال لا تصروا
الابل والغنم للبيع فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها
ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر رواه الشافعى
بهذا اللفظ وليس فيه من ورد الطرق والفاظ واختلاف على قول محمد بن سيرين

رواه البخاري ومسلم بلفظ ولا تصروا الابل والغنم التصرية بضم التاء وفتح الصاد المهملة على وزن تزكوا ونصب الابل على المفعولية هو الصحيح ورواه بعضهم بفتح التاء وضم الصاد فان قلت ظاهر كلام فخر الاسلام يدل على ان هذا الخبر ناسخ الكتاب والسنة ومعارض للاجماع في كون ضمان العدوان بالمثل وظاهر ما قرره الشارح يدل على انه معارض للكل قلت لا يضر لان ذلك فان غايته بعد التسليم انه وجه آخر في بيان تركه وتقديم القياس عليه قوله وذهب ابو حنيفة رحمه الله الى انه ليس له ان يردها بمقتضى سلامة البيع وقلة اللبن لا تفوت صفة السلامة فبقلتها اولى وفي رجوع المشتري بنقصانها لتعذر ردها اذا ثبت في رواية الكرخي لا يرجع لان المشتري لم يصر مغرورا بقول البائع بل انما اغتر بكبر ضرعها وغفل عن تعليبها وفي رواية الطحاوي يرجع قيل وهو المختار لان البائع بفعل التصرية غرّ المشتري فصار كما اذا غره بقوله انها لبون قوله اذا لم يعمل به لمخالفة الكتاب ثم في الاستدلال بالآية شيء اذ ليس في المصراة اعتداء لان حلب اللبن على ملك المشتري حلال والبائع لا يطالب فاطلاق الاعتداء هذا فيه تسامح والذا قال بعض الشافعي وهذه وان لم يكن من ضمان العدوان صريحا الا انه قد ظهر بعد الفسخ انه تصرف في ملك الغير بغير رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل او بالقيمة قياسا على صورة العدوان الصريح ثم لا تم الاستدلال بالآية بقي شيء وهو ان هذا الكلام يدل على ان الحديث يرد اذا خالف الكتاب بالسنة المشهورة واذا كان الراوي فقيها وفيه كلام لان هذا مسلم فيما اذا كان ثمة كتاب او سنة مشهورة او اجماع اما اذا لم يكن الا قياس فقط والحديث مخالف مع فقه راويه فاذا يفعل قلت ذكر في التحقيق ان القياس الصحيح يرده وفيه بحث لان صاحب التحقيق قد ذكر قبله ان صدر الاسلام قال يجب قبول خبر الواحد اذا لم يخالف صريح الكتاب والسنة وظاهره اذا لم يكن واحد منها وخالف القياس يقبل ولا يلتفت الى القياس فان قلت اذا خالف القياس فقد خالف الكتاب والسنة لثبوته بها قلت المراد المخالفة الصريحة لا الضمنية قوله فان قلت قد علمتم تحقيق هذا السؤال وارد على قوله من اشتراط فقه الراوي في تقديم الخبر على القياس وهو عيسى بن ابان ومن وافقه وكان المناسب ذكر هذا السؤال قبل قوله اعلم ثم وجب

الاصل بتصر بواه

بعض يقول مقتضى البيع سلامة البيع وقلة اللبن لا يفوت سلامة البيع لان اللبن ثمرات وعدمها لا يوجب فساد الاصل فبالقلة بالطريق الاولى وان لا يفوت قه

قبوله

قبوله وتقديمه على القياس قوله فان كان مجهولا فروايته لحديث عند المحدثين واحترز به عن مجهول النسب فان تلك الجهالة غير مانعة عن القبول عند عامة الاصوليين واهل الحديث وكانت مانعة عند البعض قوله ولم تعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله عليه السلام فيه نظر لان كلامنا في الصحابة ولا ينبغي مثل ذلك فيهم لاتفاق عامة السلف وجماهير الخلق على عدالة الصحابة كلهم لورود ما لا يخفى في شأنهم من الكتاب والسنة ولا اعتبار بمن خالف واما ما جرى بينهم من الفتن محمول على التأويل والاجتهاد في الانفع للدين والاصلح لامور المسلمين ولما صح من ان الصحابي من لقي النبي عليه السلام وكانت مسلما طالت صحبته او لم تطل وقيل من طالت صحبته بالنبي عليه السلام واخذ عنه وتابعه من غير تحديد مدة وقيل من صحبه سنتين او سنة وغزا معه غزوة او غزوتين وقيل من صحبه ستة اشهر ولا يمكن الجواب بتعميم الراوي وصرف معرفة العدالة والفسق الى غير الصحابي وعدم معرفة الرواية وطول الصحبة الى الصحابي لان المقام لا يساعده قوله كوابصة بن معبد بن عبيد بن قيس بن كعب نزل بالكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها فانه روى ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامره النبي عليه السلام ان يعيد ولم يكن معروفا بالرواية ولم يعمل احد بهذا الحديث لان القياس يرده وهو اقوى منه فهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة وذلك ان تنفل الصلوة اذا اديت مع كراهة التنزيه يستحب اعادتها فلم لا يعمل بهذا الحديث بحمل الامر فيه على الندب فيكون موافقا للقياس على ان احمد يأمر بالاعادة لكن لا بهذا الحديث بل بقوله عليه السلام لا صلوة لمنفرد خلف الصف اعلم ان المجهول خمسة انواع لروايتهن في القبول حكم رواية المعروف وان شملها مسمى المجهول الاول ما اشار اليه بقوله فان روى عنه السلف اي وشهدوا بصحته حديثه وعملوا بروايته والثاني اشار اليه بقوله واختلفوا فيه بان قبل بعض السلف حديثه ورده البعض مع نقل الثقات عنه ولكن لا يقبل حديث هذا النوع الا ان وافق قياسا الثالث اشار بقوله او سكتوا عن الطعن قوله وشهدوا بصحته اي بصحة ما رواه قوله كحديث معقل بن سنان رواه الاربعة قوله فاجتهد شهرا وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد ذلك اجتهد فيه برأيي فان يكن صوابا فمن الله تعالى وان كان خطأ فمن الامام وفي رواية فمن الشيطان والله ورسوله بريئان منه قوله

في حق الصحابي رضي الله عنهم
بولوام

حتى يكون حديثه واجب القبول
قه

اركى لما مضى الهزة اى اظنّ ان لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وابو الجراح صاحب راية الاشجعين وقالا نشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق بمثل قضائك فسر بذلك ابن مسعود رضى الله عنه سرورًا لم ير مثله لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام قوله ورده على انه وقيل انما رده لحديث تزويجه وهو ان كان يخالف الرادى ولم يره هذا الرجل حتى يحلف وقوله اعرابي بوال على عقبيه اشارة الى انه من الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادى او سكان الرمال اذ من عادتهم الاحتباء في مجلس من غير ازار والبول في المكان الذى طلبوا فيه وعدم المبالاة باصابة اعقابهم وذكر من الجهل وقلة الاحتياط قوله على هذا الحديث علماؤنا ح ولم يعمل به الشافعى لمخالفته القياس عنده وهو ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالمًا لم تستوجب بمقابلته عوضًا كما لو طلقها قبل الدخول بها ويفهم منه ان الجرح مقدم عنده على التعديل وعندنا التعديل مقدم على الجرح فلا تغفله فانه مهم كذا في بعض الشروح قوله وهو الموافق للقياس لان المناسب ان يقول لان الموت كالدخول في تاكد المهر بدليل وجوب العدة بعده قوله وان لم يظهر من السلف لا الرد انه هذا هو النوع الرابع وهو من الشهر حديث السلف فردوه جميعًا فحكمه انه لا يجب العمل به اذا خالف القياس لانهم لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله عليه السلام فيكون اتفاقهم على رده دليلًا على انهم اتهموه في الرواية لو قال الراوى او وهمت لم يعمل بروايته فاذا ظهر ذلك من صوفوقه وهو وجوه الصحابة كان اولى ويسمى هذا النوع منكرًا ومستنكرًا الا ان اهل الفقه لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع في احتمال الكذب لان الموضوع لا يحتمل ان يكون صحيحًا فاما المنكر فيحتمل الا يكون صحيحًا اذ من الجائز ان يكون الراوى صادقًا في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة فتامل قوله وقال عمر رض لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندرى اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت قال ذلك بمحضر من الصحابة رض ولم ينكر عليه احد فنزل عدم انكارهم على ان مذهبهم كمذهبه فان قلت انما رده حديثها لتهمة الكذب والنسيان وبهاية نحمل حديث وان وافق القياس قلنا لو اراد به ذلك لقال لا نقبل وما قال لانه في كتاب

ربنا فلما ذكر الكتاب واراد به القياس علم ان قوله مخالف القياس فان قلت حديث فاطمة بنت قيس ما قبله ابن عباس رض وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يجوز ان رده الكل قلت ليس بما ذكرت مصادفة لما قلنا لجواز حدوث الاجتهاد بما ذكرت بعد ذلك العصر على ان للاكثر حكم الكل قوله وهو القياس اى القياس الذى اورده عمر بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا والقياس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقًا لقوله تعالى وان كن اولات حمل الآية قوله ولقائل ان يقول انقطعت الزوجية في المبتوتة فلا يصح القياس اى قياسها الغير الحامل والا فكالحامل المبتوتة النفقة لا انها واجبة لها بالنص كما هو صورة المسئلة على الحامل المعتدة على طلاق رجعى الجواب ان المراد القياس بجامع الاحتباس لا انسلم انقطاع الزوجية بالكلية في المبتوتة ولذا ترث اذا مات وهي في العدة وتغسله ولكن تجاه اثار الزوجية في الرجعية اكثر حتى كان له وطؤها قوله ومن السنة ما قاله عمر رض سمعت رسول الله عليه السلام للمطلقة الثلث النفقة والسكنى ما دامت في العدة رواه مسلم والنسائى من طريق ابى اسحق والابن ابى شيبة عن الاسود وعن عمر رض لا يجوز قول امرأة في دين الله تعالى للمطلقة ثلاثًا النفقة والسكنى قوله وان لم يظهر حديث في السلف هذا هو النوع الخامس وان كان من حقه ان يجعل رابعًا كما كان من حق قسمه ان يجعل ثالثًا لان من حق المختلف فيه ان يؤخر عن المتفق عليه ومن حق ما العمل به في الجملة ان يقدم عليهما لا يجوز العمل به بالكلية قوله فلم يقابل برد ولا قبول ان قلت لا حاجة الى هذه الآية اذ لم يظهر حديثه فيهم لا يتاتى الرد ولا القبول لانهما مبنيان على الظهور قلت هو تصريح بما علم التزامًا قوله يجوز العمل به في زمن ابى حنيفة اذا وافق القياس فغلبة الصدق في ذلك الزمان لقوله عليه السلام خير القرون قرنى الذى انا فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وهو القرن الثالث ثم يفشوا الكذب والقرن اسم للقوم المقترنين في زمن واحد وجمعه قرون فبعد القرن الثالث لا يجوز العمل به لغلبة الكذب فان قيل قد قال عليه السلام مثل امتى مثل المطر لا يدرى اوله خير او آخره فكيف التوفيق فالجواب ان الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بقبل شرف قرب العهد بالنبى عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا ندرى ان الاول

خبر لكثرة طاعته وقلة معاصيه اما الآن فلا ايمانه بالغيب طوعا ورغبته مع انقضاء زمن الوحي ومشاهدة آثار المعجزات ولهذا جوز ابو حنيفة القضاء بظاهر العدالة لانه كان في القرن الثالث ولم يجوزاه لانهما كانا بعد زمن فشو الكذب قوله وانما جعل الخبر حجة بشرائطه الخ اعلم ان حجية خبر الواحد ووجوب العمل به يتعلق بشروط سبعة ثلثة في نفس الخبر الاول ان يكون متصل الاسناد من مبدائه الى منتهاه والثاني ان لا يكون شاذا والثالث ان لا يكون معلولا بعلة قادحة واربعة في الراوي وللخبر وهي ما اشار اليها المص بقوله وهي اي العقل نور الخ سماه نورا مجازا بجامع كونه مظهر البصيرة التي هي عين الباطن كالنور بالنسبة الى عين الظاهر مثل الشمس والسراج قوله وقيل في الرأس وقيل في القلب وصحح هذا وما يدل بدل ظاهر انه في الرأس انه اذا ضرب رأسه فذهب عقله يجب الدية وقد تابع المص فخر الاسلام في تعريف العقل بذلك وهو مختار شمس الائمة القاضي ابي زيد ومن تابعهم من المتأخرين فهو بهذا الاعتبار لانه هو المحتاج اليه فيما نحن فيه قوله فيبتدي بتشديد الدال اي يظهر بهذا النور الشيء المطلوب الذي قصد تحصيله وتصوره للقلب قوله فيدركه القلب اي اذا اهتدى دخله المطلوب للقلب فيدركه القلب والروح بتأمل وترديد فكر فيه بتوفيق الله تعالى واوقع المظهر موضع المضمر لزيادة البيان وحاصله ان العقل آلة نورانية تدرك بها النفس ما يصل اليه درك الحواس من المعلومات فمبداء ولاية العقل من نهاية ولاية الحس ولهذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك لان الانسان اذا ابصر شيئا يقع لقلبه طريق الاستدلال بنفس العقل فالعقل كاشف لما غاب عن الحس وآلة النظر والفكر كالسراج بالنسبة الى العين والروح مدركة ومرتبة للنظر ومختارة لما يميل اليه من محمود ما يظهر بنظرها ومذمومة بالعين بالنسبة الى السراج والله تعالى خالق لما يميل اليه من محمود ومذموم بجريان عادته واطراد سنته في خلقه فالعقل آلة والنفس كاسبة والله تعالى خالق لما يشاء قوله الجار والمجرور قائم مقام الفاعل تبع في ذلك عامة النحاة وفيه تسامح والتحقيق ان المجرور وحده قائم مقام الفاعل لان القائم مقام الفاعل محله الرفع والرفع من مبني الاصل لا يتأتى فيه للاعراب لا لفظا ولا محلا والحاصل ان يبتدي مبني للمفعول والمجرور نائب عن الفاعل والباء للاستعانة

مطلب: النفس والعقل

او المصاحبة قوله وصيغة المناسب ان يقول فالضمير في به راجع الى الطريق والمراد بالطريق كيفية عمل القلب قوله فان قلت التعريف غير جامع الخ منشأه قوله من حيث ينتهي اليه درك الحواس فانه يقتضي ان طلب العقل للادراك انما يكون بعد نهاية درك الحواس فقال السائل هذا الحصر ممنوع لانه قد يكون طلب العقل بعد بداية المعقولات واورد بعض الشراح على العبارة ما وضع مما ذكره الشارح فقال فان قلت لا حصر بما ذكر في المعقولات في نهاية المحسوسات حتى يصح تعريف العقل بما ذكر لان المعقولات الثواني وهي التي لا يحاذى بها امر في الخارج قد يكون مبداء المعقولات المدارك وليس العقل فيها مبتدأ من منتهى الحس والجواب بان المراد بما ينتهي اليه درك الحواس ما لاحظ للحواس في دركه والوصول اليه اعم من ان يكون للحواس فيه درك ينتهي اولا درك لها فيها اصلا ثم قال فلا يرد اذن تخصيص التعريف بالصورة المحسوسة بعونه المقام الذهني الخبر وهو محسوس قوله والشرط الكامل فيه اعلم ان الانسان في اول امره عديم العقل كما اخبر الله تعالى بقوله والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا الآية لكن يحدث الله تعالى شيئا فشيئا الى ان يستتم لكل انسان ما قسم الله تعالى له من هذه الآلة فيما بين بداية ونهاية رتب متفاضلة الكمال لا يعلمها الا الله تعالى ولا علق التكليف بحالة البلوغ تيسيرا ورحمة بالعباد علما ان الترتيب حاصله في زمانه على اول رتب الكمال وما دونها رتب النقصان واقيم البلوغ مقامه لقصور عنده غالبا ادارة الاحكام على الوصف الظاهر المنضبط لها بالمظنة عند خفاء المظنة كالنوم بالنسبة الى الحدث قوله اما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبي لوجود المقتضي وارتفاع المانع واختلف المشايخ في اقل من يصير الصبي فيها اهلا للتحمل والاصح انه غير مقدر وذهب الجمهور الى تقديره بخمس سنين واستمر عليه عمل اهل الحديث فيكتبون لخمس فصاعدا سمع ولدونه حضر قوله الى حين اداءه وحاصل ان المعتبر في هذا الشرط ايضا هو الكامل فيه والتحقيق ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتقان بذلك الوجه واصل الضبط وشاع وزاع من غير نكير وانما يفيد الرجحان كما صرح في غاية الكتب والاشارة فخر الاسلام بقوله وهو من هذا الترجيح للناس اشتهرت غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب وكان اهمالا اداء اولى اذ لا فائدة في روايته لا تقبل قوله والعدالة وهي الاستقامة في السيرة

مطلب: الذي يكون اهلا للتحمل والصبي بعد خمس سنين

السؤال لانه من قبيل الفعل وحاصل الجواب ان التكليف بالايمان باعتبار
اشتماله على الاسباب الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن باعتبار
الاسباب الاختيارية قوله والاقرار باللسان ذهب بعضهم الى ان الاقرار
باللسان ليس بجزء الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا
حتى ان صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله
تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق
فبالعكس وعليه اكثر الائمة من الاشعرية وروى ايضا عن ابي حنيفة في شرح
العقائد وذهب الجمهور المحققين وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء الايمان
وهو اختيار شمس الائمة وفخر الاسلام وتبعه المصنف وروى ايضا عن ابي حنيفة
في شرح المقاصد وعليه اكثر المحققين تمسكا بظاهر النصوص الدالة على كون
كلمة الشهادة جزء الايمان وبان النبي عم كان يامر بها ويكتفي قال في شرح
المقاصد فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس
مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا فان قيل لم جعل
الاقرار الذي هو فعل اللسان داخلا في الايمان بخلاف سائر الاركان قلنا لان
الايمان وصف للانسان والمركب منهما جزء والجسد والتصديق على الروح
فجعل على الشئ من الجسد ايضا داخلا فيه ايضا تحقيقا لكمال الاتصاف بالايمان
وتعيين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع
قوله باسمائه وصفاته وقبول احكامه ظاهر ان الايمان عبارة عن مجموع
هذه الامور الثلثة اعني التصديق والاقرار باسمائه وصفاته وقبول احكامه
وشرائعه وتامل ان يقول لا حاجة الى ذكر قبول الاحكام فان الصريح بلا قول
في التصديق لان المراد بالتصديق هو تصديق النبي عليه السلام بما علم مجيئه به
في جميع ما علم مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا او تفصيلا في الصفات فلا يتعلق
الايمان ولا كوكما سيذكره قوله الا ان شرط في الايمان اجمالا او تفصيلا لا ينحط درجته
عن الايمان التفصيلي من حيث الجزء والتفصيلي لكن التفصيلي اكمل
واوضح كما هو المواقف وغيره من ان الايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه
بالضرورة اجمالا وتفصيلا قال في شرح المقاصد ويكفي الاجمال فيما يلاحظ
اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة
عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال كان كافرا قوله وفيه رد لما قاله
بعض المشايخ من ان من وصف الله تعالى باسمائه على وجه الاجمال لا يكفي ثم وضعا

اى كان مؤمنا في احكام الدنيا غير مؤمن عند الله تعالى

عطف على بالامر

تمام

ذهب

ذهب بعضهم الى انه لا يحكم بايمان المقلد ما لم يعرف ما يجب عليه اعتقاده بالدليل
على وجه يمكنه مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الشبه وليس الشرط ان يعبر عنه
بلسانه ويجادل خصمه وهو قول عامة المتكلمين فان عجز عن شئ من ذلك لا يحكم
باسلامه والصحيح ان ايمان المقلد صحيح لانه مامور بالتصديق وقد امتثل سواء
كان عن دليل او لم يكن وهو مذهب ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد وعامة
العلماء وان كان العوام عاصين بتركهم النظر والاستدلال قوله وقلنا هذا
الاشتراط الظاهر ان الاشارة راجعة الى ما قاله بعض المشايخ وما ذكر في الجامع
واقول ما ذكر في الجامع لا يدل على اشتراط الايمان التفصيلي اذ فرق بين
الاستيصاف والتوصيف ولذا قالوا الايمان الاجمالي كاف في تحقق الايمان
اذ الواجب ان يستوصف الا على سبيل التلقين ويقال له اليس يتعالى وخالق
كذا وكذا حتى يسهل عليه الجواب فاذا قال بلى فقد ظهر اسلامه اما من استوصف
فقال لا اعرف ما تقول ولا اعتقد ذلك حكم بكفره وما في الجامع ليس
تاييدا لما قاله بعض المشايخ كما توهمه ظاهر العبارة بل هو بيان الواقع وكان
المناسب ان يذكره اولا ثم يقول وفيه رد لما قال بعض الشارحين انما يشترط
الاستيصاف اذا لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام اما من وجد
منه اقام الصلوة وايتاء الزكوة واكل ذبيحتنا الحكم باسلامه بذلك ويكون
ذلك قائما مقام الاستيصاف به قوله قال المنصور القاءاني المشهور
القاءاني بالهمزة وكان سبق قلم قوله وقوله اى قول المصنف وباسمائه
وصفاته ينافي ذلك الاتفاق وكذا ينافي حديث الاعرابي المتقدم ذكره فان
النبي عليه السلام اكتفى منه بكلمة الشهادة في ثبوت الايمان من غير
بيان اثبات الصفات قوله لا يقبل خبر الكافر كان ينبغي ان يقول
لعدم الاسلام كما حل بقية العبارة قوله لان الشهادة تتوقف على امور
اى تتوقف على سبعة امور وراء هذه الاربعة وهي البصيرة والحرية
والذكورة والعدد وعدم القرابة وعدم كونه محدودا في القذف وعدم
العداوة الدنيوية لافتقارهما الى التمييز والولاية والكمال وتكميل النصاب
وانتفاء تهمة المحاباة وازالة التشفي من مخالفة في الدين ولكون رد شهادة
المحدود من تمام حده بخلاف الرواية قوله الا الانقطاع هو ضد الاتصال
اطلق واريد به المعنى القائم بالمنقطع مجازا لا مطلقا قوله اما الظاهر
فالمرسل الارسال في اللغة الاطلاق يقال ارسل البعير اى اطلقه سمي به لاخبار

مطلب ايمان المقلد

حديث مرسل

والمقدم فيه التقييد بذكر الواسطة بين الراوى وبين من روى عنه وفى اصطلاح
المحدثين ما ترك التابعى الواسطة فيه بينه وبين الرسول عليه السلام سواء
كان كبيرا او صغيرا بان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او فعل كذا
وبحضرته كذا او نحو ذلك وبعضهم يخصه برفع التابعى الكبير وهو من لقى جماعة من الصحابة
وجالسهم كعبيد الله بن عدى ابن الخيار وسعيد بن المسيب وامثالهما رضى الله عنهم
اما اذا انقطع الاسناد قبل الوصول الى التابعى بان كان فيه راو لم يسمع من المذكور
فوقه فليس بمرسل عند الحاكم وغيره من اهل الحديث بل يسمى منقطعا ان كان الساقط
منه واحدا ومعضلا ان كان اكثر ويسمى منفصلا ومنقطعا ايضا ومعلقا ان كان
الساقط من مبادى السند واما عند اهل الاصول والفقه فكل ذلك يسمى
مرسلا وذهب اليه من المحدثين الخطيب وقطع به وقال ابن عبد البر المرسل
مختص بالتابعين والمنقطع شامل له ولغيره وهو عنده كل ما لم يتصل اسناده
سواء عزى الى النبى او الى غيره قوله وهى اربعة اقسام مرسل الصحابى ومرسل
التابعى وتابعه ومرسل من دونهما ومرسل من وجه دون وجه وحكم كل من هذه الاقسام
يجب ان يقبل بالاجماع لحمله على السماع الا ان الاصل فيهم انهم اذا صرحوا بالرواية
عن الغير لكن نقل صاحب المعتمد عن الشافعى انه قال اذا قال الصحابى قال النبى
عليه السلام كذا وكذا قبلته الا ان علم انه ارسله قوله يعنى حجة عندنا ومالك
واحمد بن حنبل فى رواية عنه واكثر المتكلمين ورده اهل الظاهر وجماعة من ائمة
اهل الحديث مطلقا وفصل الشافعى التفصيل المذكور فى الشرح قوله والشركة
فى ارساله هذا ان قيل قد يقال انضمام المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا
ويجاب بان انضمام امر الى آخر قد يقوى كالضعيف اذا تعددت طرقه قوله
اذا ثبت اتصاله بوجه آخر بان اسنده مرسله مرة اخرى او اسنده غيره والذا
قال الشافعى قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لانى تتبعتها فوجدتها كلها
مسانيد فان قلت اشتراط الاسناد وغيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند فالجواب
ان المسند قد لا يثبت عدالة رواته فيقبل المرسل ويعمل به قوله محتجا بان الجهل
بذات الراوى اى الساقط من السند وهو الصحابى والتابعى مثلا يستلزم
الجهل بصفته وهى العدالة والضبط وغيرهما قوله من احاديث الصحابة الذين لم يكن لهم
كثير صحبة قوله قال الحسن متى قلت لكم حدثنى فلان فهو حديثه لا غير
ومتى قلت لكم قال رسول الله عليه السلام سمعته من سبعين او اكثر
ولك ان تقول فعلى هذا من رد المرسل فقد رد اقوى الامرين المرسل والمسند

واذا كان

واذا كان اقوى فلما يجوز ثم الزيادة على الكتاب كما يجوز بالمشهور والجواب
ان هذا ضرب فرية تثبت للمراسيل بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله بخلاف
المتواتر المشهور قوله والجهل بغير الراوى جواب عن استدلال الشافعى
وحاصله ان جهل السامع بصفات الراوى لا يضر لان التقدير ان الناقل
عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم
يسمعه عن عدل وقد يدفع بان مبنى امر العدالة على الظن ولا اجتهاد فربما
يظن غير العدل عدلا باعتبار الظاهر فيكون المعتبر عدالة الراوى عند السامع
وقد يقال كلامنا فى الواقع والصحابة كلهم عدول ويجاب بان المحذوف
يحتمل ان يكون صحابيا ويحتمل ان يكون تابعيا وعلى الثانى يحتمل ان يكون ضعيفا
وان يكون ثقة قوله غير القرن الثانى والثالث كان المناسب ان يقول
دون القرون الثلاثة الصحابة واتباعهم وحكم هذا القسم حكم ما سبقه من الاقسام
فى القبول مطلقا سواء كان المرسل من ائمة النقل او من غيرهم وبه قال
جمهور اهل السنة وجمهور المعتزلة وجماعة من اهل الحديث وقال الظاهرية وكثير
من المحدثين لا يقبل مطلقا وحكمه عندهم حكم الحديث الضعيف لا يحتج به الا
ان صح مخرجه بمجيئه من وجه آخر قوله واما الباطن الخ الباطن نوعان انقطاع
لنقصان فى الناقل لفوات بعض شرائط المتقدم ذكرها وانقطاع لمعارضة
دليل اقوى منه يمنع ثبوت حكمه فينقطع معنى بالضرورة قوله يعنى لا يقبل
خبره حتى لو اخبر كافر بنجاسة الماء لا يجوز له التيمم ولكن الافضل اذا غلب
على الظن صدقه ان يريق الماء ثم يتيمم وكذا الحكم فى الفاسق والمبتدع
بخلاف الرواية فان اشتراط فيها مطلقا هو الصحيح بخلاف المعاملات التى لا الزام
فيها كالهدايا حيث يكون الاعتماد فيها على خبر الفاسق من غير تحر والمستور
ملحق به على الصحيح قوله بان خالف الكتاب اى على وجه لم يمكن رده اليه
من غير تعسف كخبر فاطمة بنت قيس وحديث القضاء بشاهد ويمين المدعى
وحديث المصراة فان الاول مخالف لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم
من وجدكم امان فى السكنى فواضح واما فى النفقة فلان من وجدكم محمول عليها
لقراءة ابن مسعود رضى وانفقوا عليهن من وجدكم والثانى مخالف لقوله
تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية فنفذ عدم الرجلين اوجب
رجلا وامرأتين ادنى ما قامت اليمين مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب
حضورهما مع كون النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال

فى ان لا نفقة للمبتوتة

والثاني مخالف لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وانما ردت
هذه الاخبار لتقدم الكتاب عليها لكونه قطعيا متواترا النظم وانما الخلاف
في عموماته وظواهره يعني كان عام الكتاب وظاهره اولى من خاص الخبر ونصه
وامتنع نسخه والزيادة به عليه خلافا للشافعي وعامة الاصوليين على ما
عرف من بحث العام وانما قيدنا عدم القبول بالتأويل مع التعسف لانه ان
امكن تأويله من غير تعسف لقبل على التأويل الصحيح لعدم معارضة عموم الكتاب
وانما لم يقبل مع التعسف لانه لو جاز التأويل مع التعسف لبطل التناقض
من الكلام كله كذا قيل وفيه تأمل ووجه التأمل ان العمل بالدليلين مهما امكن
اولى من اعمال احدهما واهمال الآخر واذا عرفت ذلك علم لك ان تمثيل
الشارح لمخالفة الكتاب بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
ليس بظاهر لان هذا الخبر مقبول لانه امكن تأويله من غير تعسف فالمناسب
في التمثيل ما مثلنا به فتأمل قوله مثل ما روي انه عليه السلام قضى بشاهد
ويمين رواه مسلم قوله فانه مخالف لقوله عليه السلام البينة على المدعي
واليمين على من انكر متفق عليه من حديث ابن عباس رض بيان المخالفة
انه عليه السلام قسم وهي تقطع الشركة والخبر المشهور فوق الخبر الواحد
ولا يجوز ترك الاقوى بالاضعف ولك ان تقول قوله القسمة تقطع الشركة
ليس ضابطا كليا لانتقاضه بقوله عليه السلام اذا قال الامام ولا الضالين
فقولوا آمين حيث جعل من الامام ايضا مع وجود القسمة فتأمل قوله بان ورد
آحادا اي فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى لانه يعارض الادلة الدالة
على وجوب تبليغ الاحكام فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما آخر بل فيه الانقطاع
بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار
احتمال المعارضة للقضية العقلية وهو انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر
لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست
قطعية حتى يرد الخبر لمعارضتها واعلم ان رد الحديث المخالف للحادثة العامة
مختار الشيخ ابي الحسن الكرخي وجميع المتأخرين من اصحابنا وذهب
الاصوليون والشافعي وجميع اصحاب الحديث الى قبوله اذا صح سنده
قوله او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول اذا تركوا المحاجة به مع وقوع
الاختلاف فيما بينهم عند بعض الحنفية يعني اذا اختلف الصحابة رضي الله
عنهم في حكم حادثة ولم يحتج واحد منهم بالحديث كان دليلا على زيافته او

يعني حصر جنس البينة في المدعي وجنس اليمين على المنكر ولا يجوز العمل باليمين على المدعي بخبر الواحد ١٢

وليس هذا الا لان اللام للجنس حتى يكون الاول ... الاستغراق ... من الامام فقد يقتضي ... فلا يعمل بيمين المدعي بخبر المشهور للاستغراق فافهم منه

او انتشاره وذلك لانه لو لم يكن كذلك لثبت الاحتجاج به عملا بدليل الحديث
الذي هو اقوى من الراوي وقطعا للخلاف ودفعا للشبهة وهذا مختار بعض
اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وذهب غيرهم من الاصوليين واهل الحديث
الى قبوله اذا ثبت صحة سنده لان ترك العمل والمحاجة به لا يوجب رده لان الخبر
حجة على كافة الامة والصحابة محجوجون به كغيره قوله لانه لا شذ مع الاشتهار كافة
لم يعمل به فيه نظر فان الشافعية يدعون انه مشهور بل متواتر لانه رواه سبعون
من الصحابة رض واولهم وذلك رواه البخاري عن انس انه قال صليت
خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم
فكانوا يفتتحون القراءة بالحمد لله واخرجه مسلم بلفظ لا يذكرون بسم الله
الرحمن الرحيم قوله فان الصحابي رض عملوا باخبار الآحاد يعني من غير
اشتراط عدد واما اشتراط العدد في باب الشهادة فقد جاء بالنص على
خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره ولهذا اعتبرت في الشهادة شروط
لم تعتبر في الرواية على ما مر ومن هذا القسم الاخبار في هلال رمضان اذا كان
بالسماء علة فان الثابت به حق الله تعالى على الخصوص وهو وجوب الصوم وجعله فخر
الاسلام من القسم الرابع لان خبره غير ملزم للصوم وانما الملزم هو النص الصحيح
الاول وهو اختيار شمس الائمة قوله في العقوبات اي من حقوق الله تعالى
وهو ما يندرئ بالشبهات كالحدود والكفارات ذهب جمهور العلماء
واكثر اصحابنا الى اثبات الحدود باخبار الآحاد جائز وهو المنقول عن
ابي يوسف في الامالي واختيار الجصاص وتبعه الشيخ وذهب الكرخي الى انه
لا يجوز واليه مال فخر الاسلام وشمس الائمة وصاحب التنقيح وتمسك
الفريقين مذكور في الشرح قوله انه خبر الواحد في اتصاله بالرسول عليه السلام
شبهة والحدود تندرئ بالشبهات وقد يجاب بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت
كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم يثبت بالقياس
مع الادلة على كونه حجة لان الحدود مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأي
في اثبات ذلك قوله واما اثباتها بالبينات فجوز على خلاف القياس
يعني فلا يقاس عليه غيره ولا يجوز الحاق خبر الواحد بها دلالة لانه ليس في معناها
من كل وجه لعدم توقفه على الذكورة والحرية والبصر والعدد وتوقف الشهادة
عليها فان قلت العقوبات تثبت بدلالة النص اجماعا ليست بخالية عن
الشبهة فتثبت بخبر الواحد ايضا قلت دلالة النص قطعية يعني انها قاطعة

مطلب
اخبار بهلال رمضان
علاوه

لاحتمال الناشی عن دلیل کرمة الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما اف الثابت بخبر الواحد لیس فی هذه المرتبة فان قلت فقد دلت الدلائل على ان خبر الواحد حجة موجبة للعمل کالشهادة فلیکن ثبت العقوبة مثلها قلت نعم ولکن لم ترتقی دلائل حجیته فی القوة الی رتبة دلائل حجیة الشهادة فافترقا على ما فیه من عدم القطع بکونه کلام صاحب الشرع وما لیس بثابت من وجه لیس بثابت من کل وجه بالبینة الی ما یندرئ بالشبهات عملا بالاحتیاط

قوله وهذا هو القسم الثالث وهو ثابت بالنسبة الی حقوق الله تعالى

قوله مع العدد ای والذکورة قوله ای الحریة لا یقال الحریة صادقة على الصبی مع انه لیس باهل الولایة لانا نقول قد تقدم ذکر البلوغ والعقل فلا یرد الصبی والمجنون وحقیقة الولایة التمکن فی نفوذ القول على الغیر شاء او ابى وهذا لان هذا القسم لما کان من قبیل الالزامات لا بد ان یکون المخبر المثبت لها ملزوما وهذه الالزامات من باب الولایة فلا بد ان یکون المخبر اهلا لها فاشتراط العدد ولفظ الشهادة لزیادة التاکید قیل الشهادة بهلال الفطر من هذا القبیل لان العباد ینتفعون به وکان من حقهم ویلزمهم الامتناع عن الصوم یوم الفطر فکان فیه معنى الالزام ولا یخفى ان انتفاعهم بالصوم اکثر والزامهم فیه اظهر مع انه اکتفى فیه بشهادة الواحد العدل والاظهر ان اشتراط شروط الشهادة فی هلال الفطر لما فیه من خوف التلبیس والتزویر ودفع الاشتغال بخلاف الصوم لا لکونه من الحقوق التی فیها الزام وقد اختلفوا فی التزکیة فعند محمد هی من هذا القسم حتى یشترط فیها العدد لانه یتعلق بها حق العبد وهو استحقاق القضاء للمدعی بعقده وعندهما من القسم الاول فلا یشترط فیها العدد لانها من حقوق الله تعالى علیها ذکره شمس الائمة وهو الاصح لان الثابت بها وجوب القضاء على القاضی وهو من حقوق الشرع لا من حقوق العباد وقد جعلها فخر الاسلام من القسم الثالث من حقوق العباد عندهما قوله یشترط فیه شطری الشهادة الخ ولم یذکر فی المبسوط سائر شروط الشهادة اعنی الذکورة والحریة والبلوغ فلذا قال فخر الاسلام وغیره انه یحتمل ان یشترط سائر شروط الشهادة عند ابی حنیفة مع احد الشطرین المذکورین حتى لا یقبل خبر العبد والمرأة والصبی وعندهما یکفی فی هذا القسم قول کل ممیز کما فی القسم الذی لا الزام فیه قوله وشبه المعاملات الخ المناسب ان یقول وشبه عدم الالزام لان یقال ان المولى لا الزام فیها فلهذا شبه بها قوله ما خلا الاعتقاد بالشرائع یعنی الذی اسلم فی دار الحرب ولم تبلغه الشرائع اذا اخبره فاسق بها فانه یلزمه قضاء الصلوة والصوم عندهما وعنده لا یلزمه لعدم شطری الشهادة وهذا الخلاف الذی ذکره فی لزوم الشرائع لمن لم یهاجر من المسلمین بخبر الفاسق قول الاکثر وقال بعضهم ینبغی ان لا یلزمه القضاء عندهم بقوله لانه من الدیانات والعدالة شرط فیها بالاتفاق قال شمس الائمة السرخسی لا یبعد عندی انه یلزمه القضاء عند الکل ههنا لان من یخبره رسول الله علیه السلام بالتبلیغ قال علیه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتی الحدیث وخبر الرسول بمنزلة کلام المرسل ولا یشترط فیه العدالة فکذا هنا قوله هذا اذا کان المخبر فضولیا ای هذا الخلاف المذکور بین ابی حنیفة وصاحبیه اذا کان المخبر فضولیا ثم اعلم ان اشتراط العدالة فی خبر الفضولی ثابت عند ابی حنیفة بلا خلاف بین المشایخ واما فی الفضولیین فقد اختلفوا فیه فقیل یشترط العدالة فیهما کما لو کان المخبر واحدا وقیل لا یشترط ومنشأ الخلاف بین المشایخ بسبب اشتباه لفظ المبسوط علیهم فان محمدا ذکر فی کتاب المأذون اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلک من لم یرسله مولاه لم یکن حجرا على قیاس قول ابی حنیفة حتى یخبره رجلان او رجل یعرفه العبد عدل فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط والاصح ان فی العدد تاثیرا فی الاطمینان کالعدالة ولانه لو اشترط فی الرجلین العدالة کان ذکره ضایعا ویمکن ان یقال حتى یخبره رجل عدل قوله لان عبارة الرسول والوکیل کعبارة الموکل والمرسل فیقوم مقامه لانه لا یجد الناس الی ذلک اذ قل ما یجد الناس عدلا یرسله الی حوائجه او یوکله فلا یشترط فیه لانه یفضی الی الحرج بخلاف الفضولی فانه متکلف بدون حاجة وقلما یتطرق الکذب الی الوکالة والرسالة لما فیه لزوم الضرر عند ظهور الکذب بخلاف الفضولی قوله قسم یحیط العلم بصدقه هذا القسم ثلثة اقسام قسم یعلم صدقه ضرورة بنفسه کالمخبر المتواتر فانه بنفسه یفید العلم الضروری بمضمونه وقسم یعلم صدقه ضرورة بغیره کخبر من وافق خبره العلم الضروری بان یکون مضمونه معلوما لکل احد من غیر تکرر نظر کالواحد نصف الاثنین والکل اعظم من الجزء وقسم یعلم صدقه ضرورة

~~بغیره کخبر من وافق خبره العلم الضروری بان یکون مضمونه معلوما لکل احد~~
~~من غیر تکرر نظر کالواحد نصف الاثنین والکل اعظم من الجزء~~ وقسم یعلم صدقه نظرا او استدلالا کخبر الله تعالى وخبر الرسل علیهم السلام عن الله تعالى وخبر

بالنسبة الخ

ای لهذه الحقوق

ای من اهل الولایة بصلح خبره للالزام وذلک بالعقل والبلوغ والحریة

تکون للاشتغال بالجهاد التزویر بین الناس فی هذه الحقوق

للالزام

اهل الاجماع وخبر من ثبت صدقه بخبر الله تعالى وبخبر رسوله او بالاجماع كدعوى
فرعون لعنه الله الربوبية ودعوى المشركين الوهية الاصنام ودعوى
مسيلمة الكذاب النبوة فان شاهد الحس والعقل والنقل يكذبه وحكمه
وجوب اعتقاد البطلان والاشتغال بتكذيبه باللسان قوله وقسم يحتملهما
اى الصدق والكذب كخبر الفاسق الخ في جعل خبر الفاسق مما يستوي فيه
الاحتمالان نظر فان الفسق يترجح جانب الكذب وحكمه انما هو التردد الذى
يحتملهما على السواء كخبر مجهول الحال بالنسبة الى العدالة وعدمها بان لم يشتهر
امره بين الصدق والكذب وحكمه التوقف حتى يتبين حاله وفي كون خبر
الفاسق حكمه الرد نظر لانه يقبل في المعاملات قوله وقسم يترجح احتماله
اى احد الصدق على احتمال الآخر وهو الكذب كخبر العدل المستجمع لشرائط
الرواية لان جانب صدقه يترجح على جانب كذبه لظهور غلبة دينه وعقله
على هواه باستناده عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لا على اعتقاد الحقية
وانكر بعض الظاهرية هذا التقسيم وزعم انحصاره في الصدق والكذب وانكر
ما يحتملهما وهو باطل لعدم ما يدل عليه قوله طرف السماع وطرف الحفظ
وطرف الاداء اما طرف السماع فنوعان لانه جلت للرواية والمتصف بها اما
صحابي او غيره فان كان صحابيا او غيره فالفاظه ستة مراتب بعضها ارفع
من بعض بحسب الفصاحة على السماع منه عليه السلام وعدمها الاول
قول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا او اخبرني كذا
او حدثني او شافهني بكذا فكل من هذه الالفاظ خبر منقول عنه عليه السلام
واجب القبول بالقبول بالاتفاق وهذه اعلى المراتب الثانية قوله قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محمول عند الاكثر على السماع منه عليه
السلام وهذه دون الاولى الثالثة الرابعة قوله امرنا بكذا او نهانا عن
كذا او اوجب علينا كذا او حرم علينا كذا او ابيح لنا كذا وكلها محمول
عند الاكثر على الاضافة الى الرسول عليه السلام وهذه دون الثالثة
الخامسة قوله من السنة كذا وهي محمولة عند الاكثرين على سنة النبي عليه السلام
وليس بحجة عليها عند الكرخي والدبوسي وشمس الائمة وفخر الاسلام
ومن تابعهم من متأخري اصحابنا والظاهر قول الاكثر وهذه دون الرابعة
السادسة قوله كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون كذا وهي محمولة عند الاكثر
على فعلها عنه عليه السلام وهذه الرتبة دون ما تقدم وان كان الراوي غير صحابي

فالسماع

فالسماع بالنسبة اليه نوعان عزيمة ورخصة والمراد بالعزيمة هنا ما يكون من
جنس الاستماع وذلك على اربعة انواع نوعان من ذلك حقيقة واحدهما احق
من الآخر ونوعان عزيمة لما شبه بالرخصة والانواع مذكورة في الشرح قوله
ثم يقول مستفهما اهو كما قرأته عليك فيقول له نعم او نحوها او يقول هو كذلك
بعد فراغك من القراءة عليه الامر كما قرأته عليه حتى ونحوه مما يخبر بعد الاستفهام له
عن ذلك وان اختلفوا في سكوته والحق انه يعتبر اذا لم يكن مانع وهذا هو النوع
الاول مستويا في الرتبة لا مزية لاحدهما على الآخر كما هو منقول عن مالك واشياخه
من علماء المدينة ومعظم علماء الكوفة والبخاري وقال المحدثون الثاني اعلى الاول
مطلقا وهو مذهب جمهور اهل المشرق ونقل عن ابي حنيفة وابن ابي ذئب ومالك
في رواية عنه ترجيح الاول وبالجملة هما ارفع مما بعدهما قوله وفي اسناده الى النبي
عليه السلام ويذكر منه تجاه قوله فاذا بلغك رسالتي فاذكر عني المناسب
ان يقول فاذا بلغت رسالتي بناء والخطاب اذ ما ذكره انما يناسب الكتاب
قوله فيكونان حجتين يعني اذا وقعت الكتاب والرسالة على هذا الوجه
فيكونان حجتين اذا ابينا بالبينة وقال عامة اهل الحديث لا حاجة الى البينة
بل يكفي المكتوب اليه ان يعرف خطاب الكتاب وان يغلب على ظنه صدق
الرسول هذا وبقي قسم آخر لم يذكره المصنف وهو ان يقرأ غيرك على المحدث
وانت تسمع والعلماء ادرجت قراءة الحديث بجامع لان القارئ اذا قرأ
غير السامع فلما يتعلق بالتحمل على وجه العزيمة واما كيفية اداء هذه الانواع
فهو ان يقول في اداء القسمين الاولين حدثني وقيل هو مذهب معظم الحجازيين
والكوفيين وعليه الزهري ومالك وسفيان ويحيى بن سعيد القطان وهو
مذهب البخاري وجماعة من اهل الحديث وذهب آخرون الى انه يقول في الاول
اخبرني دون حدثني وعليه الشافعي ومسلم وجمهور المشارقة وذهب بعضهم
الى انه يقول قرأ عليه وانا اسمع فاز لا به دون حدثني وبه قال ابن المبارك
ويحيى اليمني واحمد بن حنبل النسائي وغيرهم ويقول في القسمين الاخيرين
اخبرني دون حدثني هو المختار قوله وهو الذي لا استماع فيه اي بشيء
من الفاظ الحديث والاسناد وانما هو محض اذن وحاصل ان الرخص
ما يكون في التحمل بغير ما ذكرها من انواع العزيمة وانما كان هذا النوع في التحمل
رخصة بما فيه من توسعة الامر في الرواية قوله كالاجازة اي الجودة عن المناولة
وصورتها ان يقول المحدث اجزت فلان بن فلان بما في هذا الكتاب فانه

لك ان تروى عنى ولم يعط الكتاب لو كان له قوله والمناولة اى الاجازة
المقيدة بصفة المناولة ولها صور منها ان يرفع الشيخ اليه اصل السماع
او قراءة مقابلا به ويقول هذا سماعى او روايتى عن فلان فاروه عنى
واجزت له روايته عنى ثم ملكه اياه ويقول له خذه وانسخه وقابل به
ثم رده الى ومنها ان يجئ الطالب الكتاب الى الشيخ او نحوه من حديث
فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ وهو عارف مستيقظ ثم يعيده اليه
ويقول له وقفت على ما فيه وهو حديثى عن فلان او روايتى عن شيوخى
واجزت لك روايته عنى وهذه الاجازة يقع بها حالة محل السماع عند
بعضهم وبه قال مالك او غير حالة محله عند الاخرين وصحح ابن الصلاح وقال
انها منحطة عن درجة التحديث لفظا والاخبار قراءة وقد يكون المناولة
مجردة عن الاجازة بان يناوله الكتاب ولا يقال له اروه عنى ولا اجزت
لك روايته عنى وهى صحيحة معمول بها عند اهل العلم ومردودة عند الاخرين وا
الظاهر لان المناولة زيادة تكلف احدثها بعض المحدثين زيادة تاكيد
الاجازة فكانت المناولة زيادة تكلف فيما عن الاجازة قوله اى لا يقع
الاجازة بالاتفاق ولا يحل الرواية بها ان كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصا
عنه مامون عن التغيير فان امكن ذلك وكذلك عند ابى حنيفة ومحمد وقال
ابو يوسف بصحتها قياسا على اختلافهم فى كتاب القاضى الى القاضى فان
علم الشاهدين بما فى الكتاب شرط عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله وليس بشرط
عند ابى يوسف رحمه الله هكذا حكى الخلاف بعض المشايخ والاصح انه لا خلاف
فى رد هذه الاجازة كما ذهب اليه شمس الائمة لان ابا يوسف انما لم يشترط علم
الشاهد بما فى الكتاب للضرورة فان الكتاب يشتمل على الاسرار عادة ولا يريد
الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف غيرهما عليه صيانة لسر القضاء عن عوام
الناس بخلاف باب الرواية فان مبناها على الاشتهار لانها اصل فى الدين
فلا وجه للكتم حتى تحل الامانة فيها قبل العلم قوله وهو نوعان اى عزيمة ورخصة
ايضا قوله ان يحفظ الراوى الحديث المسموع من وقت السماع الحفظ
والفهم لمعناه الى وقت الاداء وهذا مذهب ابى حنيفة ولهذا قلت روايته
قوله ان يعتمد الكتابة الذى يروى فيه سواء كان بخطه او بخط غيره
معروفا كان الغير او غير معروف قوله صار كانه الخ جعل الشارح هذا جوابا
للشرط المذكور فى المتن وهذا الحل غريب من هذا الشارح حيث ذكر جواب

وفى التصحيح الاجازة من غير [illegible] ... اولى [illegible] ح

الشرط

الشرط المتن مع ان جوابه ياتى بل هو ليس بحسن لانه وان جاز ان يذكر فى الشرح
جوابا للشرط المتن ينبغى ان يذكر ايضا شرطا يدخل على جواب المتن ليرتبط الكلام
بعضه ببعض فكان المناسب ان يقول واذا كان كذلك يكون الى اخره قوله
لان التذكر بمنزلة الحفظ فيكون تذكره فى ذلك قائما مقام حفظه من وقت
السماع الى وقت الاداء قوله يكون اى الكتاب حجة اى يحل للراوى الرواية
به لان النسيان الواقع قبل التذكر مغتفر لعدم امكان التحرز عنه فى حق من
ليس بمعصوم قوله لا يحل له الرواية به عند ابى حنيفة وكذا الاخير القاضى
فى خريطته سجلا مكتوبا ولم يتذكر الحادثة اذا الشاهد خطه على صك لا يحل
له العمل به ما لم يتذكر الحادثة وقال محمد والشافعى بل يحل به فى الكل وان لم يتذكر
الحادثة ووافقهما ابو يوسف على ذلك فى السجل وفى رواية الحديث
ووافق ابا حنيفة فى الصك لحصول الامن فى الرواية والسجل لانه كان
فى يد القاضى او فى يد امينه عن التغيير وبعدمه فى الصك والسجل اذا
كان فى يد غير القاضى وامينه حتى لو كان الصك فى خريطة الشاهد ايضا
حل له الاعتماد عليه عنده ايضا كالسجل المحفوظ بيد القاضى او بيد امينه
وفى قول محمد تيسير وتوسعة على الناس وعليه الان العمل والفتوى ما قاله ابو
حنيفة رحمه الله قوله قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بالمعنى اختلف
العلماء فى جواز نقل الحديث بالمعنى فمنعه جماعة التابعين واختاره الرازى
من اصحابنا والجصاص وثعلب من اهل اللغة عملا بقوله عليه السلام نضر الله
امرأ سمع مقالتى فوعاها فاداها كما سمعها الحديث وبانه عجزه عن الاتيان
بمثل اللفظ لانه عليه الصلوة قد اوتى جوامع الكلم وهو التعبير عن المعنى الكثير باللفظ
القليل مثل لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام والخراج بالضمان والغرم بالغنم واجازه
عامة العلماء فى بعض الصور ان عالما بالمعنى بطريق الرخصة عملا بما اخرجه ابو
بكر الخطيب البغدادى فى كتاب الكفاية عن يعقوب بن سليمان الليثى عن ابيه
عن جده قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له بابينا وامهاتنا
يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تاديته كما سمعناه منك
قال عليه السلام اذا لم تحلوا حراما ولا تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس وبالاتفاق
الصحابة رض على نقل الاوامر والنواهى والحديث بالفاظهم كقولهم امر النبى
عليه السلام بكذا ونهى عن كذا او رخص فى كذا وقال كذا او نحو امثاله او قريبا منه
فانه ذلك قد شاع فيما بينهم من غير نكير منه واعلم انه محل النقل بالمعنى

مطلب نقل الحديث بالمعنى ح

جوامع الكلم ح
فكان افصح العرب والعجم ح

في غيرها مدونة في كتب الحديث لنا ما دونوه فيها فلا تغيير عن لفظ سواء
روي فيها او نقل منها كذا افاده ابن دقيق العيد والراوسي لان الرواية
بالمعنى رخص فيها لما كان عليهم في ضبط الالفاظ والجمود عليها
من الحرج والنصب وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه الكتب ولان
اللفظ اذا لم يتعلق به حكم لا يلتفت اليه وكذا كان عليه السلام يلقي
المعنى الواحد بعبارات مختلفة بخلاف ما تعبد بلفظه كالقران والتشاهد
والاذان قوله فان كان الحديث محكما الحاصل ان السنة في هذا الباب
على ست اوجه محكم لا يشتبه معناه ولا يحتمل الا وجها واحدا او ظاهر
يحتمل غير ما ذكر ومجمل ومتشابه ومشكل ومشترك فان كان محكما لا يحتمل
غير المعنى المقصود منه كقوله عليه السلام من دخل دار ابي سفيان فهو امن
صح نقله بالمعنى لمن له بصر في وجوه اللغة ومعاني الخبر لحصول الامن
من زيادة المعنى ونقصانه حتى لو قال في هذا الحديث من دخل دار ابي سفيان
جاز ثم لا حاجة الى قوله ولا يحتمل غيره لما تقدم في اقسام الكتاب قوله
بان كان محتملا للخصوص كقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه فانه
موجب العموم والمراد محتمل وهو مخصوص اذ الانثى والصبي ليسا مرادين
قوله اما جوامع الكلم فلقوله عليه الصلوة والسلام خصصت بجوامع الكلم
الله اعلم به ولكن الاصح ان ما كان من جوامع الكلم مختص به عليه السلام
وفاقا لشمس الائمة السرخسي لان القصور عن الاتيان بالمثل غير مامون
على الغير وظاهر لمن اجازه عن مشايخنا لمن كان جامعا بين اللغة والفقه اذا
علم معناه قوله والطعن الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل
غيره والاول على خمسة انواع والثاني نوعان وسياتي احدهما ان ينكر
المروي الرواية انكار جحود وتكذيب بان يقول الراوي كذبت علي او
ما رويت لك هذا الحديث وثانيهما ان ينكره انكار توقف بان يقول له
لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه او نحو ذلك قوله وذهب
الشيخ ابو الحسن الكرخي واحمد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به
كما في النوع الاول وهو مختار القاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من
المتاخرين وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط
العمل به وقيل سقوط العمل به اذا انكره الراوي قول ابي يوسف والعمل به
قول محمد ومما وقع في هذا النوع حديث ربيعة عن سهيل بن ابي صالح

عن ابي هريرة

عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين
فان عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال لقيت سهيلا فسالته عن رواية ربيعة
عنه هذا الحديث فلم يعرف وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني فرده
اصحابنا بالانقطاع بانكار سهيل وعمل به الشافعي وهو الظاهر قوله لان كل
واحد منهما اي من الاصل والفرع يكذب الاخر فلا بد من كذب واحد غير معين
وذلك موجب للقطع في الحديث ولكن لا يقدح ذلك في عدالتهما
للتيقن بعدالة كل واحد ووقوع الشك في زوالها فلا نترك اليقين بالشك
وفائدته تظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر قوله لانه انما
يكون حجة باتصاله بالرسول وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لانه يصير
مناقضا بانكاره ومع التناقض لا يثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت
الاتصال فلا يكون حجة قوله او عمل بخلافه هذا هو النوع الثالث اعلم ان
الراوي لو افتى بخلاف ما رواه او عمل بخلافه فلا يخلو ذلك من ان يكون
قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه او قبل بلوغه قبل الرواية
او بعد الرواية ولم يعرف تاريخه ولا يخلو كل واحد من ان يكون خلافا بيقين
اولا فان كان قبل الرواية او قبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحا
في الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه الا انه ترك بالحديث
لا بحسن الظن به اذ لا يعرف التاريخ لان الحديث حجة بيقين
في الاصل ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل فيحمل
على ان المخالفة كانت قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين واجب
ما لم يتبين خلافه وكذا ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافا بيقين
بان كان اللفظ عاما فحمل بخصوصه دون عمومه او مشتركا فحمل
باحد وجوهه وان كان بعد الرواية وبعد بلوغه اياه وذلك خلاف
بيقين فذلك يوجب جرحا في الحديث قوله كما روت عائشة رضي
ومن هذا النوع حديث ابي هريرة رضي انه عليه السلام قال يغسل
الاناء من ولوغ الكلب سبعا ثم صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلاثا
فعملنا بالفتوى واسقطنا العمل بالحديث حملا لذلك على ثبوت
الناسخ عنده او الاطلاع على ان مراد النبي عليه السلام بالزايد على
الثلث الندب قوله كما روت عائشة رضي الله عنها زوجت بنت
اختها حفصة بنت عبد الرحمن المنذر بن الزبير حين كان عبد الرحمن

غائبا بان شام فلما رأت عائشة زوجت بنت اخيها بغير امره لكونها وليه
عند غيبة الولي الاقرب فقد زوجت نكاح المرأة نفسها دلالة على ان العقد
لا ينعقد بعبارة غير الحرة من النساء فلا ينعقد بعبارتها اولى فيكون
فيه عمل بخلاف ما روت فتعين به نسخه قوله وان كان خلافا بان خالف
هنا سقط من الناسخ وحق العبارة وان كان خلافه يا بان خالف
كما حملناه قوله وتعيين الراوي بعض محتملاته هذا هو النوع الرابع
قوله مثل حديث ابن عمر ان النبي عليه السلام قال المتبايعان بالخيار
ما لم يتفرقا رواه اصحاب الكتب الستة واللفظ للبخاري ومسلم
البيعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا فالحديث يحتمل
للتفرق بالابدان والتفرق بالاقوال وقد حمله ابن عمر على تفرق الابدان
ونحن حملناه على تفرق الاقوال لان في الحديث اشارة الى ان المراد تفرق
الاقوال لانه سماهما بيعان عليهما في الحال باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول
والحمل على الحقيقة اولى عند الامكان فلا يحمل بمجازه تحرزا عن حمل اللفظ
الواحد على حقيقته ومجازه قوله خلافا لما روي الى الله اعلم به وعلى
تقدير ثبوته فمن اين يدل على ان المراد تفرق الاقوال فان قيل ان ذلك هو
حقيقة قلنا في الحديث الاول كذلك كما قررناه فلا حاجة الى ذكر هذا الحديث
الذي ليس بصريح في ذلك وانما لم يكتف بذا المطلوب بالاشارة كما في
الاول فيما هو آحادنا قوله والامتناع عن العمل به هذا هو النوع
الخامس قوله حديث ابن عمر رواه الستة قوله وعلى الصحابة بخلاف
هذا هو النوع الثاني من الطعن وهو ما يلحق الخبر من قبل غير الراوي وهو
قسمان طعن الصحابي وطعن غيره من ائمة الحديث والاول اما ان يكون
في حديث لا يحتمل الخفاء او في حديث يحتمل وحكم القسم الاول كحكم الانكار
من قبل الراوي وهو يخرج الحديث عن كونه حجة قوله ومثال الحديث
الذي من جنس ما لا يحتمل الخفاء الى واخاه يخرج الحديث عن كونه حجة
في هذا القسم لان الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يترك الا لعلة
بعض الصحابة اذا امكن الحمل على وجه حسن وهو انما يحمل بخلافه لخفاء
النص عليه لانه مما يحتمل الخفاء لكونه من الحوادث النادرة فان قلت
حديث القهقهة رواه عبد الرزاق مرسلا ورواه الطبراني مسندا اهل العلم
للوصل والارسال قلت قال النووي اذا روى بعض الثقات الحديث

بيان الخلل

مرسلا وبعضهم متصلا فالصحيح ان العبرة لمن اوصله على ان المرسل حجة
عند الخصم لو اعتمد لجيئه من طريق آخر ولكنه ان تقول الجهني غير معروف
بالفقه بين الصحابة وابو هريرة اعلى منه والجواب ان حديث القهقهة رواه
كثير من الصحابة وعمل به التابعون فكذا قدم على القياس كذا قالوا وذكره
رواه كثير من الصحابة فينظر قوله والطعن المبهم هذا هو القسم الثالث
من اقسام الطعن من جهة غير الراوي وهو الطعن من ائمة الحديث وهو
ثلثة انواع لانه لا يخلو اما ان يكون مبهما او مفسرا والمفسر لا يخلو اما
ان يفسر بشيء يوجب الجرح او بشيء لا يوجبه قوله مثل ان يقول هذا
الحديث منكر او مجروح او متروك الحديث او ليس بعدل او ليس بثقة
من غير بيان سبب الطعن قوله لا يخرج الراوي عن الرواية ولا يقتضي
رد حديث وهذا مذهب عامة الفقهاء والمحدثين قال الباقلاني وجماعة
من اهل الحديث قوله الطعن المبهم ما يكون جرحا الخ والحق ان الجارح
ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا كذلك
يقبل جرحه المبهم والا فلا قوله الا اذا وقع مفسرا هذا هو النوع الثاني
وهو الطعن المفسر بما يصلح طعنا وهو على وجهين جرح متفق عليه
وجرح مجتهد فيه فالثاني غير مقبول وذلك كالطعن بالارسال وشرب
النبيذ لمن يعتقد اباحته والاولى ان كان الطاعن ممن اشتهر بالنصيحة
في الدين والعدالة والاتقان كان جرحه مقبولا والحديث به مردود
الا ان اعتضد ذلك الخبر عن ضعفه وان كان الجارح معروفا بالتعصب
والعداوة كالمحدثين الى اهل السنة فلا يقبل جرحه لان الظاهر انه انما حمله
على ذلك الحسد والتعصب قوله حتى لا يقبل الطعن بالتدليس
هذا هو النوع الثالث وهو الطعن المفسر بما لا يصلح طعنا وهو
غير مقبول قوله وفي الاصطلاح كتمان الانقطاع في الحديث الى في
اسناده بان يرويه بلفظ يوهم الاتصال والصحة كان يقول
حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان وسموا هذا المعنى عنعنة
وعند بعضهم هذا الاسناد المعنعن من قبيل المرسل والمنقطع
حتى يتبين اتصاله بغيره والصحيح انه من قبيل الاسناد المتصل بشرط
سلامة الراوي بالعنعنة من التدليس وبشرط ثبوت الملاقات
لمن عنعن عنه وشرط بعضهم ان يكون معروفا بالرواية عنه واكتفى بعضهم

لفظ عنعنة

الفاء مرة اما اذا كان حدثني فلان سال الوهم في جميع الوسائط لان حدثني يستعمل في المشافهة **قوله** وذلك مثل ان يقول حدثني ابو سعيد وهي كنية للحسن البصري وللمحمد بن السائب الكلبي من غير بيان فيعلم به انه الاول فيكون الحديث به صحيحا لانه ثقة او الثاني فيكون الحديث به ضعيفا لانه غير ثقة وقد عد بعضهم هذا النوع جرحا والصحيح انه ليس بجرح **قوله** هو الذي سماه الشيخ تدليسا نوع من التدليس عند اهل الحديث ثم اعلم ان التدليس على ثلثة اقسام الاول تدليس الاسناد وهو ان يسقط الراوي اسم شيخه الذي سمع منه ويرتقي الى شيخ شيخه او من هو فوقه فيسند اليه الحديث بلفظ يوهم الاتصال كقوله عن فلان او قال فلان موهما بذلك انه سمعه ممن رواه عنه وانما يكون ذلك تدليسا اذا كان المدلس قد عاصر المروي او لقيه ولم يسمع منه ذلك الحديث الذي دلسه عنه الثاني تدليس الشيوخ وهو ان يصف المدلس شيخه الذي روى ذلك الحديث عنه بوصف لا يعرف من اسم او كنية الى قبيلة او بلدة او صنعة او نحو ذلك والحامل له على ذلك كون المروي عنه ضعيفا فيدلسه حتى لا تظهر روايته عن الضعفاء او كونه صغير السن او تاخر وفاته وشاركه فيه من هو دونه او ايهام كثرة الشيوخ وهذا القسم دون الاول الثالث تدليس التسوية وهو ان يروي حديثا عن شيخ ثقة وذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة فيسقط المدلس الضعيف من بينهما ويجعل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة الثاني بلفظ محتمل للاتصال فيستوي الاسناد وحكمه بالثقات وهذا اشد اقسام التدليس **قوله** والمراد بهذا القليل اما اذا اكثر منه بحيث يستشعره الحفظة فلا يبالي بقوله وبفعل فانه جرح يكون جرحا وكذا اذا كان بغير حق ولا تاويل **قوله فصل** قد يقع التعارض ثم شرع في بيان المعارضة بعد فراغه من الحجج السالمة عنها لان الاصل عدمها والفرق بين التعارض والتناقض ان التناقض عند من لم يجوز تخصيص العلة هو وجود الوصف في بعض الصور مع تخلف المدلول سواء كان لمانع او لا وعند من جوزه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول عنه بلا مانع والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض موجب بطلان نفس الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير تعرض للدليل بالابطال

مطلب التدليس في الحديث

والثالث تدليس التسوية ان يروي حديثا عن شيخ ثقة وذلك الثقة يرويه

معارضة

للفرق
التعارض في اللغة مشتق من العرض بمعنى المنع يقال عرض لي كذا اذا منعني من قصدي والاحتجاج هذا اسم التعارض يستعمل على سبيل التمانع والمعارضة على سبيل الممانعة لا يمنع وصول شيء الى شيء والاصطلاح في النقض التقابل بين الحجتين المتساويتين على سبيل الممانعة والمعارض فبالعرض قصد ابطال احد الحجتين والمناقضة قصد ابطال احدى الحجتين بالاخرى وشرعية ابطال الاقوى بالاقوى

الفرق بينهما في اصطلاح الاصوليين لا ان كل واحد منهما في النصوص يستلزم الاخر **قوله** لان التعارض بينهما المناسب ان يقول بينهما لكن رجع الضمير باعتبار ان التعارض انما يكون بين الحجتين **قوله** لان ذلك من امارات العجز فان من اقام حجة متناقضة على شيء كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا اثبت حكما بدليل معارض به كان ذلك لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك بناء على الجهل بالطريق المستقيم السالم عن المعارضة بحقائق الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فثبت انه لا تعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا بالناسخ من المنسوخ فان احدهما لا بد ان يكون متقدما منسوخا بالمتاخر فاذا لم يعرف التاريخ لم يمكن التمييز بين المتقدم والمتاخر فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة الينا **قوله** فلا بد من بيان ثم يعني لما كان التعارض قد يقع فيما بيننا فلا بد من بيان تعريفه لغة واصطلاحا وبيان ركنه وشرطه وحكمه ليترتب عليه معرفة دفع الراجح فالتعارض والمعارضة في اللغة المقابلة على سبيل الممانعة يقال عرض لي كذا اذا منعه عما قصده وفي الاصطلاح تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما وقيدنا بالمتساويين ليتحقق المقابلة بينهما اذ الضعيف لا يقابل القوي لترجح القوي عليه فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يقابل المشهور وبعدم امكان الجمع احترازا عن امكان الجمع بينهما فان التدافع يسقط عند امكان الجمع بوجه ويمكن المعارضة ما وقع به تعريفها اصطلاحا وشرطها اتحاد المحكوم به وعليه ويندرج تحت ذلك وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والكل والجزء والجهة والشرط على ما عرف في موضعه وهناشيء وهو ان صاحب التحقيق يجعل ركن المعارضة تقابل الحجتين على سبيل الممانعة واتحاد المحل والزمان وتساوي الحجتين شرطا فجعل هنا ركنا ما جعل ثمه شرطا وبالعكس وايضا جعل هنا تضاد الحكم شرطا وهناك ركنا ويمكن ان يجاب بان الشرط يجوز ان يطلق عليه الركن لقربه من الماهية كتكبيرة الافتتاح وبالجملة كلام المصنف اولى وفيه تامل لان التدافع لا يتحقق الا باعتبار الركنية **قوله** كوطء الزوج بعد حلها فانه لا تعارض بينهما لعدم اتحاد الوقت وكذا لا معارضة بين حل وطء المنكوحة قبل الحيض وحرمته عنده وكذا لا معارضة عند اختلاف الجهة ككراهة البيع عند النداء وجواز صرف نفسه

مطلب الشرط قد يطلق على الركن لقربه من الماهية

فان الاول من جهة الاعراض عن سماع الذكر والثاني من جهة اجتماع شرائط
الصحة قوله ويمكن ان يكون تأسيسا فان ما يتوهم التقابل فيه ثلثة
اقسام الاول ان يستويا قوة من غير ترجيح والثاني ان يكون احدهما اقوى
بوصف تابع كخبر الفقيه العدل وخبر العدل غير الفقيه وفيه معارضة وترجيح
والثالث ان يكون احدهما اقوى بوصف غير تابع كالنص مع القياس
ولا معارضة ولا ترجيح فيه على السواء يكون لاخراج القسم الاخير فانه لا يسمى
تعارضا وقوله لا مزية لاحدهما على الآخر يعني بالذات ليدخل القسم الثاني
فانهما بحسب الذات متساويان لكن ترجح احدهما بقوة وصف تابع فيه حكم
القسمين الاخيرين وجوب العمل بالاقوى وترك العمل بالاضعف لكونه
في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى لكن في الثاني يجب الترجيح دون الثالث
وحكم القسم الاول العدول الى غيرهما كما سيأتي ان تعذرت معرفة الناسخ
منهما وتعذر الجمع بينهما حتى لو امكن شيء منها عمل به ويسمى الجمع عندهم العمل
بالشبهين قوله وحكمها اي حكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة
اي على الترتيب يعني يصار الى المتواتر من السنة ثم الى المشهور ثم الى
خبر الواحد الموقوف بالفقه والتقدم في الاقيسا قوله وحكمها اي حكم المعارضة يعني
في القسم الاول قوله المصير الى السنة ان وجدت لانها خلف عن الكتاب
والى اقوال الصحابة او القياس ان لم يوجد قوله لجواز المصير عند تعارض
الآيتين الى آية اخرى يعني عند تعارض السنتين الى سنة اخرى او آية او الاجماع
او معقول وتقرير الجواب ان هذا السؤال مبني على جواز الترجيح بكثرة الادلة
وهو مختلف فيه بين الاصوليين ذهب اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعي الى جوازه وذهب العامة الى عدمه قوله وهو قوله عليه السلام
من كان له امام فقراءة الامام له قراءة اخرجه ابن ماجه عن جابر رفعه
وفيه جابر الجعفي وهو ضعيف ولكن توبع عليه وتعددت طرقه وله
شواهد وكذا قوله عليه السلام فيما رواه مسلم في الحديث المعروف
واذا قرأ فانصتوا ولا يعارضها قوله عليه السلام فيما رواه الجماعة
اصحاب الكتب الستة لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب لانه محتمل
في نفسه فيجوز انه لنفي الفضيلة فلا يعارضه غير المحتمل على ما عرف
لكن روى ابن حبان انه عليه السلام امر المؤتمين بقراءة فاتحة الكتاب
فيثبت المعارضة فسلم حديث لا صلوة عن المعارضة على انه اذا كان

محتملا فكيف يثبت به الوجوب لانه ظني الدلالة وهنا ابحاث ذكرناها في
حاشية صدر الشريعة قوله صلى صلوة الكسوف ركعتين بركوعين
وسجدتين المراد سجدتين في كل ركوع لان الخلاف انما هو في تعدد
الركوع فانه روي في كل ركعة ركوعان وروي ثلث ركوعات وروي
اربع ركوعات وروي خمس ركوعات والحق انه ليس من التعارض
في شيء لامكان التوفيق لكن معلوميته على سبيل الفرض بناء على ورود
النص في شرح المجمع اشكالا قويا فليراجع قوله واما فيما يدرك به فهو مقدم
على قول الصحابي وذكر في بعض الشروح ان من يقول ان القياس واقوال
الصحابي في مرتبة واحدة الا فيما لا يدرك بالقياس كالكرخي فالواجب
عند المصير ما يترجح عند المجتهد منهما لان قول الصحابي لما كان بناء على الرأي
كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض قياسين فيعمل بايهما شاء بشرط
التحري قوله بانه كان التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضا فالظاهر
ان هذا راجع الى قوله ان لم توجد لانه اذا وقع التعارض بين ادلة الكتاب
والسنة واقوال الصحابة وهذا القياس لم يوجد دليل يصار اليه ويمكن
ان يكون راجعا الى قوله او وجد ولم يصلح شاهدا او ذكره لان الدليل
الذي يصار اليه عند العجز اما السنة ان وجدت او اقوال الصحابة ان لم
توجد فلا نصير الى احدهما فوجدناهما متعارضا مع مثله فصدق انه وجد
دليل ولم يصلح لوقوع التعارض بينه وبين مماثله فتأمله تفهم وبؤيد
هذا ما قاله بعض الشراح وعند تعذر المصير الى ما بعد التعارض من الدليل
بان لم يوجد دليل آخر يعمل به او وجد التعارض في الجميع يجب تقرير الاصول
قوله يجب تقرير الاصول اي ابقاء كل واحد من الامور التي وقع فيها
التعارض على ما كان في الاصل قبل ورود الدليلين قوله اما تعارض الدلائل
كان المناسب ان يقول بعد قوله المتعارض من السنة واقوال الصحابة
والاقيسة اما تعارض دلائل السنة فكحديث جابر رض المتفق على صحته
ان رسول الله عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية مع ما اخرجه ابو داود
عن غالب بن ابجر قال كان رسول الله عم حرم لحوم الحمر الاهلية وقد
اتيت النبي عم فذكرت له القصة فقال عليه السلام اطعم اهلك
من سمين حمرك فوقع الاشتباه في لحمه ويلزمه الاشتباه في السؤر
لانه متولد منه وذكر البيهقي ان الاخبار تعارضت في السؤر ايضا فان جابرا

للمحشي حاشية على صدر الشريعة

قول الصحابي بمنزلة القياس

حل شريف او القياس ان لم يوجد

قال لمن قال لم يبق فرق الا حيوات

رضى وروى انه عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس
كذا قيل ولك ان تقول خبر جابر فى الطهارة نص وخبر انس فيهما
دلالة وهى لا تقاوم الصريح والجواب ان طهارة السؤر تفهم من خبر
جابر بالاستلزام ايضا لانه عليه السلام اجاب بجواز التوضى
ولم يصرح بالطهارة **قوله** اما تعارض اقوال الصحابة رضى الله عنهم فلقائل
ان يقول لا تعارض هنا لان اثر ابن عباس لم يحفظ اسنده واثر ابن عمر
رواه ابن ابى شيبة وغيره وهو محمول على ان لعابه متحلب من لحم
ولم تبلغ الضرورة مبلغا تسقط معه النجاسة **قوله** ولا يمكن الحاقه بالعرق
حاصله انه لا يمكن الحاقه بالعرق حتى يكون طاهرا لان عرقه طاهر فى ظاهر
الرواية ولا باللبن فى ظاهر الرواية حتى يكون نجسا لان لبنه نجس فى اصح
الروايتين فوجب تقرير الاصول وهى طهارة الماء وحدث المتوضى فلا
ينجس ما اصابه ولا يرفع الحدث باستعماله ولكن اختلفوا فيما وقع
فيه الشك من الماء اهو وصف الطهارة او وصف الطهورية فقيل
بالاول وقيل بالثانى وهو الصحيح ولهذا لو وجد الماء المطلق لا يجب عليه
غسل راسه بعد ما توضأ ولو كان الشك فى طهارته لوجب غسل راسه
بعد ما توضأ هكذا قالوا وفيه نظر فان الغسل لا يجب مع الشك فى النجاسة
فضلا عن الشك فى الطهارة والراس طاهرة بيقين فلا تنجس
بالشك اذ اليقين لا يزول بالشك فلا يجب غسله لان وجوب
غسله انما يثبت بتيقن النجاسة قال بعض المحققين وقد يقال
انه لا خلاف فى المعنى لان الشك فى الطهورية انما نشأ من اختلاف
الاثار فى الطهارة والنجاسة والرجوع الى الاصل على التقديرين هو
ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضى
محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضى **قوله** اى
لا يطهر ما كان نجسا فان قلت الطاهر يزيل النجاسة لان الشك
فى الطهورية قلت المراد نجاسة الحدث لان الخبث انما من يقول
الشك فى الطهارة فانه لا يزيل نجاسة **قوله** فان قلت اما السؤال
فظاهر واما تقرير الجواب فهو ان من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة
الطهورية عن الماء لانها لو بقيت لزال الحدث به اذ لا معنى للطهورية
فى عرف الفقهاء الا ازالة الحدث ولو قلنا بزوال الحدث لا يكون هذا تقرير

الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدار الآخر فوجب القول بزوال صفة
الطهورية وبعضه وقوع الشك والاشتباه فيها لا انها زالت بالكلية بدليل
وجوب الجمع بينه وبين التيمم وهذا بخلاف ما لو قيل بوقوع الشك فى الطهارة
حيث يكون ايضا عملا باحد الدليلين دون الآخر فيلزم عدم جواز التوضى به
اصلا ووجوب التيمم وحده والفرض عدمه خلافه **قوله** ترجح المحرم فى حرمة
اللحم كان للاحتياط فيه ولك ان تقول لا نسلم ان الترجيح للاحتياط بل للنص
وهو قوله عليه السلام ما اجتمع حلال وحرام الا وقد غلب الحرام وايضا لا نثبت
الترجيح تبين ان لا تعارض حقيقة بل صورة ثم المراد بالحرمة النجاسة كما
هو الاصل فى الحرام وان كانت لا تستلزمها **قوله** والاحتياط فى السؤر
فى جعله مشكوكا [illegible] يبحث من وجوه اما اولا فلم لا يجعل الدليل المبيح على حالة
اضطراره بدليل قول الاوى وقد اصابتنا سنة [illegible] لم يتحقق التعارض فيه
بان التعارض لما وقع فى السؤر والماء خلف وهو التراب وجب المصير
اليه كمن له اناءان احدهما طاهر والآخر نجس ولا يميز فيسقط استعمال الماء
ويجب التيمم وثالثا بان مقتضى عدم النجاسة ان الماء ان كانت مغلوبا
باللعاب كان مقيدا فيجب التيمم عينا وان كان غالبا وجب الوضوء
عينا فمن اين يجب [illegible] وانما يلزم لو لم يجب تقرير الاصول وعند هذا نبين
ان تقرير الاصول بسبب التردد فى الضرورة مع الاحتياط والله اعلم
فان قلت تقرير الاصول افاد النجاسة للعاب غير انه لا يتنجس المخالط
ونص محمد على طهارته ينافيه قلنا المنقول على طهارة النووى وهو الماء
الذى خالطه اللعاب فلا ينافى فى تقرير الاصول **قوله** لان يعنى به الجهل
اى يعنى [illegible] انما يسمى مشكلا او مشكوكا على معنى لزوم الاحتياط
بلزوم الجمع بين المطهرين وهما الماء والتراب مجازا لان حكمه معلوم وهو
وجوب استعماله وانتفاء نجاسته وضم التيمم لا على معنى الجهل بحكمه
كما فهمه الامام ابو طاهر الدباس ومنع جواز تسميته بذلك وقال
لا شك فى احكام الشرع فلا وجه للانكار بعد ظهور الحكم وعلاقة المجاز
قوله قلت كل منهما حجة فى حق العمل به لكن كلا منهما ليس بحجة فى اصابة
الحق لان الحق عند الله تعالى واحد فمن حيث انهما حجتان فى حق العمل
وجب ان يثبت الخيار من غير تحر كما فى الكفارات ومن حيث ان
الحق عند الله تعالى واحد وجب ان يثبت لان احدهما خطأ والآخر صواب

ولا يدري ايهما الصواب ولما وجب العمل من وجه وسقط من وجه قلنا
يحكم التحري فيه برأيه ويعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل بخلاف الكفارات
هذا واذا عمل باحد القياسين لم يجز له ان يتركه ويعمل بالآخر الا بدليل فوق
التحري بان ثبت نص بخلاف القياس لانه لما ثبت نص بخلافه ظهر
خطاؤه حيث اجتهد في المنصوص عليه كما لا يجوز نقض حكم امضي بالاجتهاد
باجتهاد مثله لرجحان الاول بواسطة العمل به فان قلت لو ثبت له العمل
باحد القياسين لكان يبقى خياره بعد ما عمل باحدهما في حادثة حتى كان
له ان يعمل بالاخرى في حادثة اخرى كما في كفارة اليمين فانه لو عين احد الانواع
في تكفير يمينه بقي خياره في تعيين نوع آخر في كفارة يمين اخرى قلنا هناك
كل واحد من الانواع صالح للتكفير به بدليل موجب لذلك وهنا الخيار
يثبت بمثل هذا الدليل بل باعتبار ان كلا منهما صالح للعمل به ظاهرا مع العلم
بان الحق احدهما والآخر خطاء فبعد ما تاكد احدهما بنفوذ القضاء به لا يمكن
له ان يصير الى الآخر الا بدليل هو اقوى من الاول قوله وهذا الثاني يعمل
بايهما شاء يعني مطلقا شهد بذلك قلبه او لم يشهد قوله واما الراويان
او الروايات المختلفة عن اصحابنا في مسئلة واحدة فحكمها حكم الحديث
المروي عن الرسول عليه السلام بروايات مختلفة فيعمل بالمتأخرة منها
ان علم التاريخ والا فالعمل على ما يشهد له الاصول فتأمل قوله بان يقال
المؤاخذة المثبتة في آية البقرة مطلقة فتنصرف الى الكامل منها وهي
المؤاخذة بالعقوبة في الآخرة فانها دار المؤاخذة الكاملة والمؤاخذة
المنفية في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا لتقييد المثبتة
فيها بالكفارة فان الكفارة لا تجب الا في الدنيا فان قلت لم لا تحمل المؤاخذة
في البقرة على المؤاخذة في الدنيا وتحمل العقد في المائدة على كسب القلب
الذي ذكر في آية البقرة حتى يكون العقد في المائدة شاملا للغموس ويصير
معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس
ليكون من باب حمل المجمل وهو العقد على المفسر وهو كسب القلب ليرتفع
التعارض به كما ذهب اليه الشافعي قلت لثلاثة امور تلزم عليه الاول صرف
العقد عن معناه الحقيقي من غير ضرورة وذلك لان العقد ربط الشيء بالشيء
وهو حقيقة عرفية في العقد المصطلح عليه بين الفقهاء لما فيه من ربط احد
الكلامين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا وما

ذهبنا

مطلب

ذهبنا اليه وان كان مجازا لغويا ايضا فهو اولى من مجازه لاستواره حقيقة
عرفية والوجه وان كان مجازا فهو مجاز حادث بحدوث الشرع فهو واقع
على ما دلت الآية الثاني ان اقتران المؤاخذة بكسب القلب دال على ان المراد بها هي المؤاخذة
الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ومنع ذلك في حقوق
الله تعالى لا سيما فيما هو دائر بين العبادة والعقوبة منعا يجوز الا تقييد بموضوع
الوجه الثالث لزوم تاكيد الآية الثانية للاولى والتأسيس خير من التاكيد
وذكر الكفارة في الثانية لا ينفي ذلك لان الكلام فيما وراءها وللصدر الشريعة
وجه ثالث في دفع التعارض وهو ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن
القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الآخرة والغموس داخل في المكسوبة لا في المقصودة
ولا في اللغو فالآية الاولى اوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم تتعرض
لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وللشيخ ابي منصور الماتريدي وجه
رابع حيث نفى المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد
منها الاثم ونفى المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو واثبتها في المقصودة
وفسر المؤاخذة هنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المقصودة بالكفارة
وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا وهو قريب مما قبله الا ان
دار المؤاخذة انما هي الآخرة وللقائل ان يقول يجوز ان يكون التعارض في
الآية الاولى فان الغموس من حيث انه لم يفد فائدة اليمين يجوز دخوله في اللغو
وذلك يقتضي عدم المؤاخذة ومن حيث انه مكتسب بالقلب جاز الد
خول في المكسب وذلك يقتضي المؤاخذة فكان التعارض موجودا في الاولى
ويجاب بان ذلك ملتزم ولا تنافي بينه وبين المذكور في الكتب ويندفع
بحمل عدم المؤاخذة على دار الدنيا والمؤاخذة على دار الجزاء فان قلت هل
يؤاخذ العبد بعزم قلبه على السيئة قلت نعم اذا استقر ذلك فيه واستمر
يؤيده قوله عليه السلام من هم بسيئة فلم يعملها كتبت حسنة اي لم يستقر
في قلبه بان رجع عنها فاما قوله عليه السلام ان الله تعالى تجاوز لامتي ما حدثت
به انفسها ما لم تتكلم به او تعمل فمحمول على ما لم يستقر على ان الاعتقاد عمل
القلب قوله حتى يطهرن بالتخفيف وهي قراءة نافع وابن كثير وابي عمرو وابن
عامر وحفص وبالتشديد قراءة حمزة والكسائي وعاصم من رواية ابي بكر عنه
قوله يقتضي حل القربان بانقطاع الدم ثم وذلك لان الطهر عبارة عن انقطاع
دم الحيض يقال طهرت المرأة اذا خرجت من الحيض سواء كان على الاكثر او الاقل

ايضا

اغتسلت اولا والا طهار الاغتسال وذلك يقتضي عدم الحل الى الاغتسال
سواء انقطع الدم على الاكثر او لا فقام التعارض بينهما فالظاهر الا انه انقطاع
بيقين اي بالعدم توهم العود **قوله** لا يثبت فيه اي في الاقل لان الدم ينقطع
مرة ويدر اخرى ولو في مدة العادة و في الكل حيض اذا كان دون العشرة
قوله ولا بد الاولى ذكر الفاء كما لا يخفى بمجرد مضي وقت صلوة كان الاولى
ان يقول بان تصير الصلوة دينا في ذمتها وفي النهاية ان لم تغتسل ومضى
عليها ادنى وقت الصلوة بقدر على الاغتسال والتحريمة حل وطئها لان الصلوة
صارت دينا في ذمتها فطهرت حكما قال بعض الشارحين المراد بادنى وقت
الصلوة ادناه الواقع آخرا بان تطهر في وقت منه الى خروجه بقدر الاغتسال
والتحريمة لا اعم في هذا ومن ان تطهر في اوله ويمضي منه هذا القدر لان هذا القدر
لا يعتبر كما هو ظاهر شرعا كما رأيت بعضهم يغلط فيه الا ترى الى تعليله بان
تلك الصلوة صارت دينا في ذمتها وذلك بخروج الوقت وعبارة
الكافي وتصير الصلوة دينا في ذمتها بمضي ادنى وقت صلوة بقدر الغسل
والتحريمة بان انقطعت في آخر الوقت فعلم من هذا ان حل القربان لا يتوقف
على مضي وقت صلوة كامل كما تؤذن به عبارة الشارح تبعا لعبارة
القدوري **قوله** فان قلت في تقرير هذا السؤال لو كان المراد بقراءة
التخفيف حقيقة الطهر لترتب ايضا فاذا طهرن فاتفاق القراءة على
تطهرن اي يغتسلن يدل على ان المراد بقوله تعالى حتى يطهرن يغتسلن
مطلقا كما قال به مالك والشافعي واحمد وزفر وعطاء ويجاب اما على
قراءة التشديد فحقيقة واما على قراءة التخفيف فمجاز اطلاقا للملزوم
على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع وتقرير الجواب ان تفعل
يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف
لما يلزم على تأخير حق الزوج وتراخي حرمته الى الاغتسال بعد العشرة
من بطلان التقدير الشرعي وجعل الطهر حيضا على ان صاحب عين
المعاني قد نقل طاوس ومجاهد ان معناه توضأن اي صرن اهلا
للصلوة وبه خفت مؤنة التكليف وفي شرح التأويلات ان الآية محمولة
على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما
دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف
معناه ايضا يغتسلن مجازا هذا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن الظاهر

بيان خلل

قوله

قوله وقال من شاء باهلته المباهلة مفاعلة من البهلة بالضم والفتح اللعنة
وذلك لانهم كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم
منا وروي لاعنته **قوله** والاحوط الجمع اي العمل بالناسخ والمنسوخ بعد
معرفة الناسخ وهذا رد على رض حيث جمع بين الآيتين وقال عم تعتد
ابعد الاجلين احتياطا والعمل على قول ابن مسعود رض **قوله** نحو ما روي
انه عليه السلام مع ما روي من اباحتها كما روي عنه من اباحة الضب
مع ما روي عنه من النهي عنها فالمحرم يجعل ناسخا للمبيح خلافا لابن ابان
وابي هاشم حيث قالا بانهما يطرحان ويرجع الى غيرهما في الدلالة كالعرق
والصدق اذا لم يعلم السابق منهما موتا **قوله** ولو جعلنا الحاظر متأخرا
لا يلزم الا نسخ واحد لان المبيح يكون مقررا للاباحة الاصلية لا ناسخا لها
ثم ينسخ بالمحرم فلا يتكرر النسخ والاخذ بعدم التكرار اولى لكونه متيقنا
والآخر محتملا **قوله** لا ان الاباحة بالنسخ تغيير الامر الاصلي يعني توضيحه ان
المكلف اذا انتفع بشيء قبل ورود ما يحرمه ويبيحه فانه لا يعاقب على
الانتفاع لقوله تعالى وما كنا معذبين الآية وبعد ورود المحرم صار معاقبا
على فعله وبعد ورود المبيح ينسخ ذلك المحرم فيكون فيه تغييران بخلاف
العكس فان فيه تغييرا واحدا لان اثبته رفع للابد او ان لم يكن بمعنى النسخ
النسخ [illegible] المصطلح **قوله** اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قلت
لا نسلم ان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا بل هي حكم شرعي ثبت
بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك ان لو ثبت
تقدم هذه الآية على النصين المفروضين اي المحرم والمبيح وعلى تقديم
ورودهما لا يكون وروده في الزمن المتقدم على زمان ورود النص المحرم
والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل
متقدما على ورود النصين المحرم والمبيح ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع
الصور بل قد وقد **قوله** والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والفرض
انه قبل الشرع فلا اذن فيه **قوله** وفي الاسلام اختار القول الاول
علم منه انه هكذا وجد في بعض النسخ وهو ليس بصواب والصواب
كما في البعض الآخر لا على معنى ترتبه التعليل يعني من اختار القول الاول
لم يقل بان الاباحة اصل في الاشياء على معنى انه تعالى خلق الاشياء
مباحة ثم عين تكليف بشيء **قوله** بعث الانبياء عليهم السلام بالمطهر

من شاء باهلته

نهي عن اكل الضب وروي انه رخص فيه وكما روي عنه تحريم لحوم الحمر الاهلية

والاباحة فان ذلك انما يستقيم ان لو خلاهم ولم يكلفهم شيئا ثم كلفهم
بارسال الانبياء عليهم السلام وليس الامر كذلك قوله يعني عدم التعارض
اي لا يمنع كونها ثابتة اذ لا اذن قبل الشرع قوله والمثبت اولى
من النافي لما ذكر المخلص عن التعارض بالوجوه الخمسة المذكورة التي اتفق
عليها اصحابنا اراد ان يذكر المخلص عنه بوجه آخر قد اختلف فيه المشايخ
وهو الترجيح بالمثبت او الترجيح بكثرة عدد الرواة قوله وهو الذي
ينفي التعارض ويبقي الامر الاول سمي نافيا لذلك وان لم يكن في لفظه
حرف نفي قوله عند الكرخي اي واصحاب الشافعي قوله يرجح قول الجارح
على قول المعدل لانه عن غير حقيقة والمعدل يعتمد الظاهر ولان المثبت
مؤكد والنافي مؤسس والتأسيس خير من التأكيد ولانا لو جعلنا النافي اولى
يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للممتنع الاصلي ثم النافي للاثبات
قوله من العدالة والضبط والاسلام والعقل قوله لما اختلف فيه
على اصحابنا يعني ابا حنيفة وصاحبيه تعارض المثبت والنافي في بعض
الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها عملوا بالنافي ففي الاول اثباتهم خيار
العتق لمن عتقت وزوجها حر كما لو كان عبدا خلافا للشافعي عملا بما روي
عن عائشة رضي الله عنها من ان زوج بريرة كان حرا حين عتقت وهو
مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية وقدموه على رواية ابن الزبير
عنها انه كان عبدا فخيرها رسول الله عليه السلام وهو نافي لانه يبقي
على الامر الاصلي اذ لا خلاف في انه كان عبدا قبل العتق وفي الثاني تجويزهم
نكاح المحرم خلافا للشافعي رح عملا بما روى ابن عباس رضي الله ان
النبي عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وهو ناف لانه يبقي على الامر
الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج وقدموه على رواية يزيد بن الاصم
انه عليه السلام تزوجها وهو حلال وهو مثبت لانه يدل على امر
على الاحرام وهو التحلل فلما اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع
يحصل به التوفيق ويستمر عليه المذهب فلهذا احتاج المصنف
رح الى بيان ضابط وفي تنا ويها ترجيح احدهما على الآخر قوله
لانه اعتمد ما ليس بحجة فلا يعارض المثبت بل يكون المثبت اولى
لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما ثبت بالدليل لعدم المساواة بين الموجود
والعدمي قوله فالاول والثاني مثل الاثبات في القوة فلا يتقدم عليها

بل يعارضانه

بل يعارضانه والثالث والرابع يتعارضان عند فيتقدم عليها فلا يعارضانه قوله
فلا يعارض ح اي لا يعارض النفي الوارد من هذا الطريق الاثبات الوارد من
الطريق الاقوى وهو ما روي انها اعتقت وزوجها حر وحاصله ان العلماء
قد اتفقوا على ان النبي عليه السلام قد خير بريرة لما اعتقت لما اخرجه ابن سعد
من مراسيل الشعبي ان النبي عليه السلام قال لبريرة لما اعتقت قد اعتق
بضعك معك فاختاري ووصله الدارقطني من حديث عائشة رض
اذ في فقد عتق معك بضعك وفي الصحيحين عن عائشة رض ان
بريرة عتقت فخيرها رسول الله عليه السلام من زوجها ولكن اختلفوا
لاختلاف الرق والثبات فعند البخاري عن الاسود انه كان حرا وعنده عن
ابن عباس انه كان عبدا قال وهذا اصح وعند مسلم عن عائشة رضها انه
كان عبدا وعند البيهقي باسناد صحيح عن صفية بنت ابي عبيد انه كان
عبدا فمنهم قدم المثبت نظرا على النافي وان تعددت طرقه وقيل فيها
بالاصحية لاعتماد النافي على ما ليس بدليل وهو استصحاب الحال فاطلقوا
التجرد ومنهم من قدم النافي لكثرة طرقه واصحيتها ولكنا نقول لا عبرة بكثرة
الطرق اذا لم يبلغ حد التواتر والشهرة ولا بالاصحية اذا عضد الصحة عاضد
وهو ما ذكرناه من احتمال اعتماده على استصحاب الحال وبريرة براءين
مهملتين على وزن كريمة اسم مكاتبة عائشة رضي الله عنها قوله وهو
هيئة المحرم فانها تدل على احوال ظاهرة محسوسة من لبس غير المخيط وكشف
الرأس فصار كالاثبات فوقعت المعارضة بينهما بعد ما تعقبت
روايات النفي والاثبات على نكاحه عليه السلام لما لم يكن في حال
الاصلي قوله وهو اي الاثبات للعارض قوله لانه يدل على امر عارض
على الاحرام وهو التحلل منه قوله رجح الثاني بصفة الراوي وهو ابن عباس
رض فانه افقه واضبط واتقن من يزيد بن الاصم ولهذا انكر عمرو بن دينار
حديثه وقال للزهري ما يعرف يزيد بن الاصم الاعرابي بوال على عقبيه الجلد مثل
ابن عباس فسكت الزهري ولم ينكر عليه قوله فالمخبر بالطهارة والحل نافي
لانه ينفي الامر العارض وهو النجاسة والحرمة ويبقي الامر الاصلي وهو
الطهارة والحل والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت للامر العارض قوله فان عرف
انه اخبر بناء على ظاهر الحال وهو ان الاصل في الماء هو الطهارة لم يقبل خبره
لانه اخبر لا عن دليل قوله والنفي هنا ما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل

بَرِيرَة

وع في الترجيح بعد ذلك الى الراوي فان اسند خبره الى دليل بان قال اعرفت الماء من ماء جاء طاهرا ولم اغب عنه ولم يقع فيه نجاسة وقال طبخت الطعام في قدر طاهرة بلحم طاهر وبماء طاهر وحفظته عن النجاسة يكون خبره معارضا للاثبات فيتساقطان ويبقى كل واحدة من الماء والطعام على ما كان من الطهارة والحل وان لم يسند خبره الى دليل بل قال ان الماء طاهر والطعام حلال لانهما كانا كذلك ولم اعلم بوقوع النجاسة وثبوت الحرمة فلا يكون خبره معارضا للاثبات لانه خبر لا عن دليل فيكون الاخبار بالنجاسة والحرمة اولى قوله وظاهر قول المصنف يدل على انه جعل الطهارة والحل مما يشتبه حاله وان يكونا مما يعرف بدليله اما الاول فلما ذكروا واما الثاني فلان الماء الذي ينزل من السماء والماء الجاري اذا اخذه انسان في اناء طاهر وكان الاناء بمرأى منه لم يغب عنه الى وقت الاستعمال يعلم طهارته قطعا فوقع التعارض بين الخبرين فوجب الترجيح بالاصل وهو كون الماء طاهرا لان الاصل متيقن به واذ لنا من السماء ماء طهورا اولكن الظاهر هو الاول اعني ما قرره صاحب الكشف ان خبره يحتمل ان يكون مبنيا على دليل ويحتمل ان لا يكون كذلك اجمالا على السواء بخلاف النفي الذي يعرف به دليله فانه لا يحتمل شيئا آخر ثم الفرق بين ما قاله صاحب الكشف وظاهر قول المصنف ان ما قاله صاحب الكشف يرجع في الترجيح الى بيان الراوي فان بينا عليه وان لم يبين قدم المثبت وما قاله المصنف يرجع الى استصحاب الحال ابتداء بعد التعارض والتساقط قوله والترجيح لا يقع بفضل العدد الخ اي لا يرجح الخبر بكثرة الرواة فلا يرجح ما يرويه الاثنان على ما يرويه الواحد اذا تساويا ولا ما يرويه الحر على ما يرويه العبد وهذا بخلاف الشهادة فان الترجيح ثم يقع بالذكورة والحرية والعدد للنص للافتقار فيها الى التمييز والولاية والكمال وتكميل النصاب قوله قال شمس الائمة الذي يصح عندي ان هذا النوع من الترجيح قول ابي حنيفة ومحمد وابو يوسف خالفه وهو الصحيح لان كثرة العدد لا يكون دليل القوة ما لم يخرج الخبر عن حيز الآحاد الى التواتر والشهرة على ان محمدا انما قال بذلك لظهور الترجيح في حق العمل فيما يرجع الى حقوق العباد واما في احكام الشرع فخبر الواحد والاثنين والعبد والمرأة والذكر والانثى واحد لان كل واحد يوجب علما يحقق لا غير فان قيل اعتبر النبي عليه السلام الترجيح بالكثرة كما في خبر ذي اليدين فالجواب

ان هذا ليس بتعارض وترجيح بل النبي عليه السلام انما توقف في خبر ذي اليدين لتوهم الغلط قوله فان كان الراوي اي الخبرين قوله فاخذنا بالمثبت للزيادة الخ هذا لما ذهب اليه ابو حنيفة وابو يوسف فاما محمد والشافعي فقال يعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا يصار الى الترجيح قوله وهو ما روى ابن مسعود رض هذا الحديث مرفوع وظاهر كلام الشارح انه موقوف وليس كذلك والقائل ان يقول والسلعة قائمة جملة حالية والاحوال شروط ومفهوم الشرط ليس بحجة عندنا فلا يقتضي العدم عند العدم فكيف يتم الاستدلال بل يكون هذا نظير الاطلاق والتقييد في السباق وهناك يجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده ويعلم من هذا ان قول محمد في عدم اشتراط قيام السلعة للتحالف والفظ التردد لا يدل على قيام السلعة لان رد القيمة كرد العين ويمكن ان يجاب بان هذا مما ورد على خلاف القياس فيقتصر على مورده ولا تصير كالقيمة الاصول بل شيء لان مفهومه اذا لم تكن قائمة لا يتحالفان بل يكون القول للمشتري وليس هذا اطلاقا بل اذا هلكت بعد القبض فالثمن دين اما قبله فالثمن مقبوض به فيتحالفان اتفاقا كذا في الكفاية وفيه شيء لان التحالف لفسخ العقد والفسخ يرد على ما ورد عليه العقد فيشترط قيامه اذ الفسخ لا يرد على الهالك لان نص التحالف ورد على خلاف القياس بعد القبض حال قيام السلعة فيقتصر عليه قوله يؤخذ بالمثبت للزيادة ويحمل المطلق على المقيد لان راويهما واحد ولك ان تقول كيف يستقيم هذا والمسطور في اصول شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام ان المطلق لا يحمل على المقيد وان وردا في حادثة ويجاب انه ذكر في المبسوط يجوز ذلك عند العراقيين ويحمل ما تقدم وروي في الاخبار كالخبرين وان كان واحدا فيجب العمل بالزيادة والبعض بحسب الامكان قوله حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض هذا تفريع على النفي يعني لا يحمل المطلق على المقيد حتى قلنا لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض عملا بالمطلق كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض عملا بالمقيد اذ لو حملنا المطلق على المقيد لقلنا يجوز بيع سائر العروض قبل والتقييد بالعروض لاخراج العقار فانه يجوز بيعه قبل القبض عندهما خلافا لمحمد وابي يوسف اولا وفرعا بالاطلاق والقائل ان يقول ما دليل في التخصيص لابي حنيفة لغير العقار فان حديث الثاني مطلق قوله فصل في البيان كان الاحق هذا الفصل

آى للعبارات الى تجمع او بيان العلة

القبض

التقديم على بحث السنة لعدم اختصاصه بها كما قدم الخاص والعام وغيرهما
او انما اخر عن بحث الاجماع لانه ليس مما يختص بالسنة لكن لما اشتملت
التراجيح الخاصة بالسنة على البيان اوى البيان بالبيان وان كان البيان
جاريا في الاجماع ايضا لانحطاط رتبته عنها في الاصلية ثم البيان في
اللغة مصدر بمعنى الظهور وبمعنى الاظهار والثاني بالمقام انسب فيكون
متعلقا باعلام ما ليس بمعلوم وهو لا يحصل الا بدليل والدليل يستلزم
المطلوب وهو العلم فحصل ههنا ثلثة امور اعلام ودليل يحصل به الاعلام
وعلم يحصل من الدليل ولفظ البيان ينطلق على كل واحد من هذه الثلثة
ولذلك اختلف في تعريفه فمن نظر الى الاول كابي بكر الصيرفي عرفه بانه
اخراج الشئ من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي وهو غير جامع
لا يخرج عنه بيان التقرير والتغيير والتبديل والبيان ابتداء من غير سبقه
اشكال واجمال مع ما فيه من استعمال لفظ التجلي والوضوح وهما
مترادفان واستعمال لفظ الحيز وهو حقيقة في الجسم ومن نظر الى الثالث
كابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري عرفه بان العلم الذي يتبين به المعلوم
وفيه نظر لان هذا حقيقة التبيين فلو كان حقيقة البيان لزم الترادف
والاصل خلافه مع ما فيه من تخصيص البيان بالعلم دون الظن ان انضمامه
بعمها ومن نظر الى الثاني كاكثر الفقهاء والمتكلمين عرفه بانه الدليل فيشمل
الكلام والفعل والاشارة والرمز لان كلا منها دليل ومبين وهو دال
على استعماله في الدلالة بالقول الآن كل مقيد من كلام الشارع وفعله
وتقريره وسكوته واستبشاره وتنبيهه بالتحرى على علة الحكم فهو بيان
لان جميعها ادلة وان افاد بعضها غلبة الظن فهو دليل والبيان من حيث انه
يفيد العلم بوجوب العمل **قوله** من الكتاب والسنة واقسامها كالخاص
والعام ونحوها كالمتواتر والمشهور والاحاد **قوله** فان الظاهر يحتمل
ان يستعمل في غير حقيقته وكذا يطير فانه يقال فلان يطير بهمته ويقصره
طائر لاسراعه في مشيه فبذكر الجناحين قرر الحقيقة وقطع احتمال
ارادة الخصوص واما جمعون فقدم الكلام عليها ونظيره من الفقهيات
قول الرجل لامرأته انت طالق قائلا عنيت به الطلاق من النكاح لان
تصريحه بذلك مقرر لمقتضى الكلام وقاطع للاحتمال لارادة المجاز او ما هو
بمنزلته لان الطلاق وان كان حقيقة شرعية عرفية في رفع النكاح ولكن

قد البيان على خمسة اقسام تقرير
وتغيير وتبديل وضروري
عرف ذلك بالاستقراء ١٢

الكشف
واصطلاحا ظهور الانفتاح والكشف
عن المقصود وبيانه والمراد بها
اظهار المراد للمخاطب وهو على هذا
فعل المبين
تبيه

سابقة اشكال الخ

يحتمل

يحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا ينوي ديانة فكان المعنى اللغوي
مجاز المعنى العرفي **قوله** وهو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمجمل والمشكل والخفي
والمشترك مثل قوله تعالى ثلاثة قروء فان القرء مشترك بين الطهر والحيض
فبين النبي عليه السلام ان المراد الحيض بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها
حيضتان فارتفع الاشتراك ونظيره من الفقهيات قول الرجل لامرأته
انت باين ناويا به الطلاق لان نيته بذلك مقررة للمراد قاطعة لاحتمال
البينونة باشتراكها بين القطع عن الخيرات وغيرها **قوله** وانهما يصح ان
موصولا ومفصولا يعني بيان التقرير والتفسير يصح ان موصولين ومفصولين
اما بيان التقرير فبالاتفاق فانه مقرر للظاهر وهو موافق له فلا يفتقر الى التاكيد
بالاتصال واما بيان التفسير فكذلك عند العامة يصح موصولا بالمبين
ومفصولا عنه الى وقت الحاجة الى الفصل وعند بعض المتكلمين كالجبائي
وعبد الجبار وابنه ابي هاشم ومن تابعهم والظاهرية والحنابلة وبعض
الشافعية لا يصح بيان التفسير الا موصولا بالمبين واما تاخيره عن
وقت الحاجة الى الفعل فلا يجوز الا عند من جوز التكليف بالمحال
الاشعري **قوله** كالتعليق بالشرط والاستثناء اهم اعلم ان المص
جعل التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل موافقا
لفخر الاسلام نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان
يجعل من اقسام البيان وجعل شمس الائمة الاستثناء بيان تغيير
والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لان حد
النسخ غير حد البيان لان البيان اظهار حكم الحادثة والنسخ رفع الحكم
بعد الثبوت فلم يكن بيانا نظرا الى ذلك وان كان بيانا لانتهاء مدة
الحكم لكنه في حق صاحب الشرع واما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت والبيان
بيان بالنسبة الى العباد فان جميع الاشياء معلومة لصاحب الشرع فلا يمكن
ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيان انتهاء مدة الحكم كذا قيل
ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره
من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد بالبيان اظهار ما هو
المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق
كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام
ابتداء مثل اقيموا الصلوة **قوله** تسميتها بيانا مجازا هذا ما ذهب اليه صدر

الاسلام وذهب غيره الى ان التسمية حقيقة باعتبار وجود معنى البيان
والتغيير في كل منهما اما وجودهما في التعليق فلان الشرط وهو ان دخلت
الدار مثلا لما حال بين قول القائل لعبده انت حر وبين محله وهو العبد وغير
عن افادة ايقاع العتق للحال وصار لا يفيده الا عند وجود الشرط وتبين
ايضا ان ليس مراد السيد عند تلفظه بالشرط ايقاع العتق للحال واما
وجودهما في الاستثناء وهو الا عشرة مثلا المتصل بقول القائل له علي
مائة تغير قوله علي مائة عن كونه ملزما لجميع المائة وتكون ملزما تسعين منها
فقط وتبين ايضا ان ليس المراد الا الالزام بجميع المائة قوله الا ان في
الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله هذا وجه كون تسميتها
بالبيان مجازا اما ان الاستثناء ابطال بعض الكلام فظاهر واما ان التعليق
ابطال كله فباعتبار منع ثبوت حكمه في الحال الى زمان وجود الشرط
ولان شان هذا الكلام قبل التعليق الثبوت في الحال فلما علقه بطل ان
يكون ايقاعا لان الشيء الواحد لا يكون مستقرا في محله معلقا قوله وانما
يصح ذلك موصولا باجماع الفقهاء ونقل عن ابن عباس رضي الله عنه انه
كان يقول بصحة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال
الزمان وبه قال مجاهد وفي بعض عنه انه قدر زمان الطول بسنة فان استثنى
بعدها بطل وجاء عنه التقدير بستة اشهر وبشهر وعن ابي العالية
انه مقدر باربعة اشهر وعن الحسن وعطاء وطاوس بالمجلس وبه قال
ابن حنبل وقال بعض المالكية انه يصح انفصاله بنية عند التلفظ بالمستثنى
منه ويبين للمضمر بعد ذلك وهو المتكلم فانه يدين فيما بينه وبين
الله تعالى قوله ولو صح الاستثناء منفصلا لما قال فليستثن وليأت
بالذي هو خير لان لا تعيين الاستثناء للتخلص اولى لكونه اسهل
قوله والحديث الذي رواه غير صحيح ولئن صح فلا يتعين ان يكون الاستثناء
ملحقا بكلام الاول لجواز التقدير افعل ان شاء الله تعالى وكذا
الكلام في ابن عباس رض فانه يجوز ان يكون ممن يعتقد صحة اضمار
الاستثناء عن المتكلم ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لان الظاهر
وانما وجب تاويل كلامه لان غيره من الصحابة كانوا الفقهاء من الفصحاء
ولم يجوزوا ذلك فحمل كلامه على الوفاق اولى من الخلاف قوله واختلف
في خصوص العموم الخ اعلم ان التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه

ازو

ازو ذكره لما فيه من البحث والتفصيل قوله فعندنا وعند بعض اصحاب الشافعي
لا يقع متراخيا يعني ان دليل الخصوص اذا ورد متراخيا لا يكون بيانا لكون المراد
من العام بعضه ابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصرا على الحال فيصير ان العام لا يصير
به ظنيا لان صيرورته ظنيا انما هو باعتبار احتمال خروج افراد اخر عنه بالتعليل
ودليل النسخ لا يقبل التعليل قوله وعند الشافعي اي اكثر اصحابه وكذا
عند بعض اصحابنا والاشعرية والمعتزلة يجوز الخصوص متراخيا كما يجوز
فورا يعني انه بيان وتغيير للعام قوله والمطلق عام عندهم اي عند
من جوز تراخي البيان وقد تاخر بيان اوصافها الى ان سالوه كما نطق
القرآن الكريم قوله من قبيل تقييد المطلق لان البقرة نكرة في موضع الاثبات
فتكون خاصة والخاص لا يحتمل التخصيص وتقييد المطلق نسخ عندنا فلذلك
صح التقييد متراخيا عن مقيده لان النسخ لا يجوز الا متراخيا اتفاقا
والحاصل ان المطلق عام عند خصم خاص عندنا على ما تقرر فلا يستقيم جعل
الاية دليلا اذ هي من محل النزاع واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد
والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان
والجواب انهم علموا ان الواجب عليهم بقرة مطلقة والتردد انما هو في
التعيين ولهذا قال ابن عباس رض لو ذبحوا اي بقرة اجزأتهم ولكنهم
شددوا فشدد الله عليهم قوله فتبين ان المراد منه الاهل من حيث
المتابعة فلذا لم يتناول الاهل الابن الكافر وهو كنعان لانه ليس في اهل
متابعته لان الابن قد خص من عموم الاهل بقوله تعالى انه ليس من
اهلك وانما قال نوح عم ان ابني من اهلي لظنه انه آمن لما دعاه بقوله
تعالى يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين فلما وضح له امره سبقه عن
اهله اعرض عنه وقال رب اني اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لي به
علم ولا يبعد مثل هذا في معاملات الرسل بناء على العلم البشري الى ان
ينزل الوحي قوله والنذارة روي انه عليه السلام قال ما اجهلك بلغة قومك
الخ ولئن سلمنا ان الرسول عليه السلام سكت عن الجواب الى ان
نزل الوحي فانما كان لما يعرفه من تعنت القوم ومجادلتهم بالباطل
مع علمهم بان الكلام لم يتناوله وانتظر ان الله تعالى يبين تعنتهم بقوله ان
الذين سبقت لهم منا الحسنى وكان هذا بيانا زائدا لازالة اللبس
على وجه التقرير وهو منفصل ومتراخ ومثل هذا حسن وان لم يكن

يهذا احتاجا اليه فى حق من لم يتعنت وهو ابتداء بيان ودفع لمعاندة الخصم
لانه تخصيص للعام واحتمال المجاز **قوله** الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم
ان الاستثناء حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع والمراد صيغ الاستثناء
لانما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية للقسمين بلا نزاع وعلى
الاول قيل الصواب ان يقسم الاستثناء اولا الى قسمين ثم يعرف
كل واحد على حدة لان ماهيتهما مختلفتان ولا يمكن جمع مختلفي الماهية
فى حد واحد وذلك لان الحد يبين الماهية لذكر جميع اجزائها مطابقة
او تضمنا والمختلفان فى الماهية لا يتساويان فى جميع اجزائهما حتى
يجتمعا فى حد والدليل على اختلاف حقيقتهما ان احدهما مخرج والآخر
غير مخرج لكن يمكن جمعهما فى حد واحد باعتبار اللفظ لان مختلفي الماهية
لا يمتنع اشتراكهما فى اللفظ فيقال المستثنى هو المذكور بعد الا او احدى
اخواتها انتهى وللقائل ان يمنع اختلافهما فى الماهية فيقال فى حد المتصل
هو الممنوع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام فى حكمه بالا واخواتها والمنقطع
هو ما لا يصلح استخراجه من صدر الكلام لعدم تناوله اياه لان احدهما مخرج من
متعدد والآخر غير مخرج قلنا ان المتصل مخرج من متعدد بل حقيقة المستثنى
متصلا كان او منقطعا هو المذكور بعد الا او احدى اخواتها مخالفا لما قبلها
نفيا او اثباتا ثم نقول كون المتصل داخلا فى متعدد لفظا او تقديرا شرط
لا من تمام ماهيته فعلى هذا المنقطع داخل فى هذا الحد كما فى جاءنى القوم
الا حمارا لمخالفة الحمار القوم فى الحكم كذا ذكره بعض المحققين من النحاة
قوله كقوله له على الف درهم الا ثوبا فعنده لا يصح الاستثناء فيلزمه
الالف لا الثوب ويكون فى قوة قوله على مائة الا ثوب فانه ليس على
ويصح عنده ويلزمه الالف الا قيمة الثوب لانه لما قلت بان الاستثناء
تكلم بالباقى بعد الاستثناء لزمنا اعتبار ان يكون الصدر متناولا للمستثنى
ليتحقق معنى الباقى وكان القياس ان يكون ذلك باعتبار اللفظ والمعنى
حتى لا يصح استثناء المثليات من النقدين فضلا عن القيميات
كما قال به محمد وزفر ولكن استحسن ابو حنيفة وابو يوسف اعتباره
ايضا بحسب المعنى فقط اذا قرب المجانسة علا بكمال المجانسة بقدر الامكان
حتى جاز استثناء المثليات من النقدين والشافعى قال بانها جنس
واحد بمعنى لا يجمعها الثبوت فى الذمة ورد بان الاستثناء لعين منها وان كانت

اجناسا مختلفة ومعناه فى القيميات لعدم ذلك لما عرفت فى ذلك
على المعارضة لانه لا يصح ههنا نعم يمكن استخراجه صورة ولا معنى فلزم اعمال الصدر
وان تعددت المجانسة تصحيحا له بقدر الامكان فيلزمه القول بصحة استثناء
القيمى من النقدين باعتبار مطلق المالية ان كان كما قيل بانه انما يقول بذلك
فى المتصل دون المنفصل والا فالمعول عنده انما هو على اعمال المعارضة
سواء كان الصدر متناولا للمستثنى او لم يكن كما ان المعول عندنا انما هو على
كون الصدر متناولا للمستثنى او بالمعنى القريب لا على المعارضة كما قال به
الشافعى **قوله** على ان قولنا لا اله الا الله كلمة التوحيد وان قولنا لا اله الا
الله اثبات لله تعالى الالوهية بطريق المعارضة اى اقرار بوجود البارى
تعالى ووحدته ولم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثبات المعارضة حكما
مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود البارى بل نفى الالوهية عما سواه
والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك
انه لو تكلم بكلمة التوحيد وهو منكر بوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه
عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر
قوله ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما هذا احتجاج
لابطال مذهب الخصم بيانه ان الاستثناء لو كان على طريق المعارضة للزم
نفى حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل اما الملازمة فلان الله تعالى
استثنى الخمسين عن الالف فى الاخبار عن لبث نوح عليه السلام فى قومه
قبل الطوفان فلو لم يكن متكلما بالباقى لثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه
الاستثناء فى الخمسين فيلزم كونه نفيا لحكم خبر الصادق الذى اثبته اولا
وهو عين المحال لان الالف اسم خاص من عدد لو به بمنزلة العلم فلا يستعمل
فى غيره لا حقيقة ولا مجازا لكونها علما فاطلاقها على دونها يكون كذبا بخلاف
العام فانه يصدق على الثلثة فما فوقها فمتى نقص منه شئ يجوز اطلاق اللفظ
على الباقى بلا خلل لوجود العموم وللقائل ان يقول يجوز استعمالها فيما دونها مجازا
باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض فانه شائع حتى فى الاعلام بان يطلق زيد
فيراد به بعض اعضائه واجيب ان اطلاق الكل على الجزء لا يصح بطريق المجاز
هنا لانه من شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل ليصح اطلاق الكل على الجزء وهو
الجزء المختص وههنا ما دون الالف مثلا كما يصلح جزءا للالف يصلح جزءا للالفين
والثلاثة الالاف وغيرها فلم تصح هذه الجزئية طريقا للمجاز **قوله** وسقوط الحكم

بطريق المعارضة في الايجاب يعني سقوط حكم البعض الذي تناوله الصدر انما يكون في الايجاب اي الانشاء لا في الاخبار لان الانشاء اثبات امر ظني في زمان بمعارضة شيء يمنع من ثبوته بخلاف الخبر لان حالية المخبر لا يوجد منه لان صحة الاخبار عما كان يتبين على وجود المخبر به في الزمان الماضي بعد والمعارضة انما تحقق في حال ملسان **قوله** لان حكمه يتوقف على الاستثناء الظاهر ان الضمير راجع الى المستثنى منه ويجوز ان يرجع الى المستثنى والاولى لان حكمها اي المستثنى والمستثنى منه كما ذكره الشارح لكان اولى **قوله** فاذا لم يبق بعد الاستثناء اي اذا لم يبق بعد الاستثناء حكم المستثنى منه ضرورة انتهائه ظهر النفي والاثبات وحاصل انه يجب ان يتصف المستثنى بضد حكم المستثنى منه ويثبت النفي والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا ظهر الضد باتيان ضده بالاستثناء سمي وجوده وعدمه بعده اثباتا ونفيا مجازا من باب اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم ويتحقق حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس فعبر عن انتفاء حكم الصدر بخلاف حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس قال في التقويم ان قولهم من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجاز الا انك اذا قلت لفلان علي الف الا عشرة لم تجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب بالمتكلم ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم الوجوب عليه **قوله** كما ان للمستثنى الاولى ان يقال فكما ان الاستثناء بمنزلة الغاية الخ فقولك لا عالم نفي لصفة العلم على العموم فلما قلت الا زيدا فقد انتهت تلك الصفة وانما ينتهي نفي العلم بوجود العلم كالليل ينتهي بالنهار فاذا انتهى به حكم الصدر تعين الثبوت ضرورة **قوله** وهو المجموع ثابت بحسب اللغة يعني كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابت بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق الى اثبات مجيء زيد وقيامه بابلغ وجه واكده حتى لو قال والله يفيد تاكيدا على تاكيد **قوله** وكذلك اختير في كلمة الشهادة لا اله الا الله ليكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة ونفيها

تصرّا

قصدا الى آخره هذا مذهب الحنفية واما عند الشافعي ومالك واحمد فاثبات الالوهية بحسب اللغة لان الاستثناء من النفي اثبات عندهم فيكون بطريق العبارة واما عند القاضي واتباعه فبالضرورة لان الآلهة كان موجودا بالجزم من نفي غيره وجوده بالضرورة فان قلت ما السر في مذهب الحنفية بالاشارة دون الضرورة قلنا انهما امكن الاثبات بوجه من الوجوه فلا نقول بالضرورة واما القاضي واتباعه فلما لم يقولوا بالافراج ههنا حتى يمكن القول بالاشارة ايضا قالوا ان الاثبات بالضرورة فان قلت اذا قال الدهري النافي للصانع لا اله الا الله يحكم باسلامه بالاجماع الى الاثبات بطريق الضرورة لا يتم هذا على اصل القاضي فالجواب انا نحكم باسلامه لان هذا القول يدل على التصديق لغة وعرفا يشهد بذلك قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث **قوله** وهذا من قبيل قصر الافراد بالنسبة الى المشرك ويجوز ان يكون قصر قلب بالنسبة الى الجاحد وقصر تعيين بالنسبة الى المتردد ولكن الاول هو الانسب هكذا قيل فان قلت اي قسم من اقسام القصر اقصر حقيقي ام اضافي قلت الظاهر ان المراد هو القصر الحقيقي فان قلت اي نوع يقصد من الحقيقي ههنا اقصر الموصوف على الصفة ام بالعكس قلنا الحقيق ان المطلوب ههنا هو قصر الصفة على الموصوف فان الآلهة يقتضي على الوصف فان قيل فهل يجري قصر الافراد والقلب والتعيين في هذا النوع قلنا نعم فان قد صرح بعضهم بانها لا تجري في القصر الحقيقي اجيب بحمل كلامه على انها لا تجري في قصر الموصوف على الصفة من الحقيقي والا فلا شك وكلامنا في قصر الصفة على الموصوف فان قيل فهل يمكن قولنا لا اله الا الله بدون اعتبار الافراد والقلب والتعيين وقيل يمكن اذا كان المخاطب بهذا القول موافقا للمتكلم في مضمون هذا القول كما اذا كان المتكلم خاطب به نفسه سلوكا في طريق التوحيد فان قيل فهل يجوز ان يكون القصر ههنا اضافيا قيل يجوز اذا كان المراد من الوجود ههنا مطلق الوجود ويسلط النفي على وجود ما عدا المستثنى فان الوجود ومعنى تعين ممتنع الوجود لا عن ممكن الوجود واما اذا كان المراد من الوجود الواجب فلا يكون القصر الا حقيقيا فتامل **قوله** والقائل ان يقول الاستثناء نقض الخ حاصل هذا السؤال انه لا يصح جعل الاستثناء بمنزلة الغاية لانه لو صح لجاز ان يثبت معه حكم المستثنى منه كما يجوز مثله في الغاية وهو ممنوع كما ذكره الشارح والجواب انا لا نسلم

تخصيص نعم

[illegible]

بيان قصر كلمة التوحيد

اذ نقص في الزوج لاستقلاله دخول زيد في قولك جاءني القوم الا زيدا في حكم
المجي غير الزوج عنه بل هو مانع من الدخول على معنى انه لولاه لكان داخلا
وانما لايصلح عنده كلمة لانه لايجتمع مع الماهية وانه لو وضع ذلك في
لم يبق مانعا وانما صح ذلك في الغاية لانها ليست بمانعة بل هي منهية للحكم
لا غير وانما شبهه به في ان الحكم يتقدم في المستثنى لعدم الدليل كما يتقدم
في الغاية لعدم الدليل وما ذكره من الفرق لايقدح فيه اذ لا يلزم من التشبيه
اثبات المماثلة من كل وجه حتى يلزم ما قيل اذ هو متروك بالاجماع
والا لكان الاستثناء في الغاية لاشتهما قوله وبجواب عن الشافعي
الخ هذا الزام للشافعي في ان الاستثناء عن الغاية لاشتها قوله اما ان
يكون الخ ما في اما موصولة لا انما اداة حصر قوله لقائل ان يقول
الخ هذا من جهة الشافعي ويمكن ان يقال ان التناقض عنده في استثناء
البعض ايضا فلا يرد هذا السؤال وفي الميزان لا نص عن الشافعي ان
عمل الاستثناء بطريق المعارضة ولكن مشايخنا استدلوا على الخلاف
بمسائل ولكن الصحيح انه لا خلاف انه بطريق المعارضة لا بطريق المعارضة
لانه خلاف اجماع اللغة في الحقيقة لانه يظهر اثر الخلاف في المسائل والله
اعلم قوله اي الحقيقة وهو ما كان من جنس الاول وداخلا في الاستثناء
اي صيغة فان لفظ الاستثناء تطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى
وعلى نفس الصيغة فلفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية
في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة
في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج فيه لان
الصدر لم يتناوله وقيل انه حقيقة فيهما ثم قيل انه موضوع للقدر المشترك
بينهما فيكون متواطيا وقيل انه موضوع لكل واحد على حدة فيكون
مشتركا لفظيا قوله فجعل مبتداء يعني المنقطع ويجعل بمنزلة كلام مبتداء
حكمه بخلاف حكم الاول اذ لا تعلق له باول الكلام الا من حيث الصورة
ويكون حرف الاستثناء بمعنى لكن ولا بد لصحة الاستثناء المنقطع من
مخالفة بوجه من الوجوه بان ينفي من المستثنى الذي ثبت للمستثنى
او يكون المستثنى نفسه مخالفا للمستثنى منه نحو ما نفع الا ما ضر
فلا يقال ما جاءني ولد الا ان الجوهر الفرد حق اذ لا مخالفة بينهما قوله
الزوجان الخ فالحاصل يمكن ان يكون الاستثناء في الآية منقطعا ومتصلا

مطلب الاستثناء مجاز في المنقطع
في لفظ الاستثناء بحث شريف

مطلب في المستثنى المنقطع

فان القوم

فان القوم ان كانوا يعبدون الاصنام خاصة فهو منقطع وان كانوا يعبدونهم
ويعبدون الله تعالى فهو متصل ويحتمل المعنى انهم لما ساووا في العبادة
بين الله تعالى والاصنام اعلمهم بانه منزه عما يعبدون الا الله تعالى فانه لم يزل
عن عبادته قوله معطوفة بعضها على بعض اي بالواو العطف حتى لو لم يكن
الجمل متعاطفة او كانت متعاطفة بغير الواو فانه لا خلاف في صرف
الاستثناء الى الكل قوله وعندنا ينصرف الى ما يليه الخ ومما يظهر فيه
ثمرة خلاف بيننا وبين الشافعي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فان الاستثناء وقع بعد
جمل في الاولى منهن الامر بالجلد وفي الثانية النهي عن قبول الشهادة
وفي الثالثة الخبر بالفسق فعنده يقبل شهادة القاذف بعد التوبة وعندنا
لا تقبل مع الاتفاق منا ومنهم ان الاستثناء لا يرجع الى الجملة التي فيها
الامر بالجلد لكونه حق الآدمي فلا يسقط بالتوبة قوله بخلاف الشرط
لانه مبدل الخ لقائل ان يقول المراد من التبديل الخ اما ان يكون هو التغيير
اولا لا سبيل الى الثاني لانه فسر بيان التغيير ولا الى الاول لانه يلزم ان
يكون مثل الاستثناء ويمكن ان يجاب بان المراد به الاول لانه ليس
بنسخ ولا يلزم ما ذكرتم لان الاستثناء تغيير الحكم فيخرج اصل الكلام
عن العاملية في البعض والشرط وان غير لم يخرج اصل الكلام عن العمل فان قيل
ان اردتم انه لا يخرجه حال التكلم وليس بصحيح لان مذهبكم ان المعلق بالشرط
لا ينعقد سببا عند التكلم وان اردتم حال وجود الشرط فليس بمبدل ايضا
اجيب بانه لا يخرجه حال وجود الشرط ولا يلزم ان يكون مبدلا حال هو مبدل
حال التكلم فان قول الرجل انت طالق يقتضي وقوع الطلاق في الحال واذا
شفع الشرط اليه غير الحكم الى وقت الدخول فهو وان اخرج الكلام عن العمل
ابتداء لكنه لم يخرجه انتهاء بخلاف الاستثناء فانه ليس له حالتان فيكون
مخرجا في كل حال قوله اي البيان الحاصل لاجل الضرورة المناسب ان يقول
البيان الحاصل بسبب الضرورة لانهم قالوا الاضافة في بيان الضرورة اضافة
الشيء الى سببه لانه انما سمي بيان الضرورة لكونه سببا عنها فالاولى
ان يحمل الاضافة بالسببية لا بالعلية اللهم الا ان يقال السبب هنا في
معنى العلة قوله وهو اربعة اقسام بالاستقراء ما هو في حكم المنطوق

قوله السببية في معنى العلة

وما ينبت بدلالة حال الساكت وما يثبت لضرورة دفع الغرور وما يثبت
لضرورة طول الكلام قوله اى فى حكم النطق وفى هذا التحقيق ايضا خلل
فى هذه العبارة واعترض عليه بانه لا ضرورة تستدعى الى العدول عن المنطوق
الى النطق لان ولاية الباقى لو كان منطوقا كان بيانا لا مستحقا فالباقى
لان البيان كما يطلق على الاعلام وعلى العلم يطلق على الدليل الذى يحصل به
العلم كما ذكرناه فى اول فصل البيان فاذا لم يكن منطوقا بل كان مسكوتا
عنه بعد تقدم وورثه ابواه الثلث ثم ذلك بصدر الكلام لا بمحض
السكوت فكان ولاية الباقى فى حكم المنطوق وهذا وجه حسن فلا
ضرورة الى العدول واجيب بان هذا الاعتراض بناء على ما توهم ان
الشارح فسر المنطوق بالنطق على معنى انه لا يكون فى حكم المنطوق و
ليس كذلك بل بين منطوقيته بقوله اى النطق بدفع الفاف يدل
على حكم المسكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق واراد بالنطق التكلم بصدر
الكلام مع بيان نصيب الام انتهى وانت ترى ان هذا الشارح جعله
تفسيرا على تقدير جعل البيان فعل المبين وهو الاعلام وهو ظاهر لان النطق
اذا جعل عبارة عن الذى يحصل به الاظهار اى الدليل الذى يحصل به العلم
كما هو قول اكثر الفقهاء والمتكلمين يكون المنطوق بمعناه الحقيقى لا المصدر
فلا يحتاج الى تفسيره بالنطق فتأمله تم قوله صدر الكلام اى وهو
قوله تعالى وورثه ابواه [illegible] تخصيص الام بالثلث بقوله فلامه الثلث
دل على ان الاب يستحق الباقى ضرورة لعدم مصرف آخر سواه
لان الباقى لو لم يكن للاب لبقى نصيبه مجهولا وهو مخالف لسوق الكلام
انه هو مسوق لبيان نصيب الابوين فيكون الباقى للاب ثابتا بالمجموع
من اثبات الشركة بين الابوين وبيان نصيب الام والسكوت
عن نصيب الاب اذ هو فى قوة ان يقال فلامه الثلث ولابيه ما بقى
لان اثبات الشركة على وجه الاختصاص بالشريكين وتبيين نصيب
احدهما تعيين نصيب الآخر بالضرورة واعترض بانه لا مدخل للسكوت
فيه فان نصيب الاب اصلا بل انما عرف باثبات الشركة وذكر نصيب
الام فقط واجيب بان للسكوت مدخلا فيه لان الموضوع للبيان
هو الكلام والسكوت ينافيه الا ان فى بعض المواضع اخذ السكوت
حكم الكلام لدليل دل عليه فصار كان الكلام وجد تقديرا ثم لا شك

ان التكلم

ان التكلم بنصيب الاب ليس بموجود هنا بل هو مسكوت عنه وان الكلام
الاول ليس ببيان لنصيبه بالوضع ولا بالاستعارة ولكن يلزمه ان يكون
نصيب الباقى فاخذ هذا السكوت حكم البيان والتكلم بهذه الدلالة ونظير
هذا النوع من الفقهيات اذا قال رب المال للمضارب ضاربتك
على ان يكون لك نصف الربح وسكت عن نصيب نفسه او بالعكس
لثبوت الشركة بينهما بصدر الكلام وهو عقد المضاربة لانه عقد شركة فى الربح
والاجل فى المال المشترك اذا بين نصيب احد الشريكين يكون بيانا
لنصيب الآخر كما تقدم فى نصيب الاب فان قال مثلا لى نصف
الربح كانه قال ولك باقى كالمصرح بذلك قوله او ثبت بدلالة حال
المتكلم هو مجاز اى بدلالة حال الساكت الشاهد وكانه لما جعل سكوته
بمنزلة الكلام سمى نفسه متكلما كذا ذكره بعض المحققين واعترض بان
المراد من التكلم هنا الذى فى شانه ان يتكلم اذ لو لم يكن من شانه
ان يتكلم لما كان سكوته دليلا على حقيقة وهذه الفائدة لا تحصل اذا
فسر المتكلم بالساكت واجيب بان ما ذكر مجاز ايضا وقوله فى شانه
ان يتكلم بيان مجوز المجاز وهو ساكت حقيقة فلا بد فى تفسيره
بالساكت اولى لانه فى بيان دلالة السكوت عند معاينته امر فيه بيان
مجوز المجاز باق ووجه تيسير ما ذكره بعض المحققين فى بيان وجه المجاز
وجه حسن وما ذكره هذا المعترض وجه آخر ولا تنافى بين الوجهين الا ان
الاول امر خاص وهذا امر عام او من شان كل انسان ان يتكلم فكان
الاول اولى لانا نسلم ان المراد فى شانه ان اراد ان يتكلم لانه انسان
فذلك لا يوجب لان يكون سكوته بيانا وان اراد من شانه ان
يتكلم فى هذه الصورة فذاك غير مسلم لان من شانه التكلم اذا رأى
فى الفعل اذاته اما اذا رأى موافقا له فلا نسلم ان فى شانه ان يتكلم قوله
كسكوت صاحب الشرع الخ وفى بعض نسخ اصول الفقه ان النبى عليه
السلام اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره
ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلا يخلو اما ان يكون من الافعال
والاقوال التى سبق من النبى عليه السلام النهى عنها وتحريمها او من
المباشر الا صار عليها او اعتقاد اباحتها ولا يكون كذلك فان كان الاول
كسكوته عن رؤيته كافرا يمشى الى كنيسة فلا يدل على جوازه ذلك

الفعل ولا علا كون النهي منسوخا بالاتفاق وان كان قبله فقد اختلف فيه
قال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره يدل على الجواز ونفي الحرج وان سبقه
تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهبت طائفة الى ان تقريره لا يدل على الجواز
والنسخ **قوله** وذلك يدل على حقيقة الامر لان بيان المشروع واجب
على الرسول عليه السلام لكونه مبعوثا للبيان فلا يجوز منه ترك الواجب
لانه حرام في حق غير النبي عليه السلام مع القدرة فلهذا جعل سكوته ازالة
فكيف في حقه مع قوله عليه السلام الساكت عن الحق شيطان اخرس
وفيه ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة وانه غير جائز بالاجماع الا عند
من جوز التكليف بالمحال **قوله** كسكوت المولى حين راى عبده يبيع
ويشتري ما ليس من ضرورات الخدمة فانه يكون اذنا له في التجارة عندنا
دفعا للغرور عن الناس وذلك لان الناس يعاملون العبيد الا يمتنعون
من ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكتا فان لحقه دين ثم قال المولى
كان محجورا تاخر الديون الى وقت عتقه ولا يدرى متى يعتق وهل يعتق
او لا فهو غير معلوم فيلزم ابطال حقوقهم ويلحقهم من الضرر ما لا يخفى ويصير
المولى غارا لهم ودفع الغرور والضرر واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار
في الاسلام ومن غشنا فليس منا وقال الشافعي رحمه الله لا يكون
اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون الرضا وان يكون لفرط الغيظ وعدم الالتفات
اليه وقلة المبالاة بتصرفه لعلمه انه محجور عن ذلك شرعا والمحتمل لا يكون حجة
قلنا نعم ولكن الغالب في العرف ترجيح جانب الرضا لشر العادة فيما
بين الناس بذلك ومن هذا القبيل رضي الشفيع بسكوته عند العلم
بالبيع فانه يستدل بسكوته عن الطلب على انه كره الشفعة ويجعله
رد الشفعة كالتنصيص على اسقاطها بصريح النطق وان لم يكن السكوت
موضوعا للبيان بل ضده دفعا للغرور والضرر عن المشتري فانه يحتاج
الى التصرف في المشترى فاذا لم يجعل سكوت الشفيع اسقاطا
للشفعة فاما ان يمتنع المشتري عن التصرف او يتصرف وينقض تصرفه الا يخفى
ما فيه من الضرر **قوله** وكان ذلك بمحضر من الصحابة رض فكان كالاجماع
منهم على الحكم برد ما يكون الولد من المالية وبعدم وجوب العقر وسكتوا
عن بيان منفعة ولد المغرور ووجوبها للمستحق على المغرور ودل ذلك
على الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد عن العقد او شبهته

بدلالة

بدلالة حالهم فان الموضع موضع الحاجة الى البيان لان المستحق جاء طالبا
حكم الحادثة وهو جاهل وكانت هذه الحادثة اول حادثة وقعت بعد رسول الله
عليه السلام ما لم يسمعوا فيها نصا فكان يجب عليهم البيان او السكوت
بعد وجوب البيان دليل النفي ولا يقال انما سكتوا عن قيمة المنفعة
لان الولد كان صغيرا لم يكن له منفعة لانا نقول قد ثبت في الروايات كلها
انهم سكتوا عن تقويم منافعه فدل على ان المنافع كانت موجودة وان
الولد كان كبيرا **قوله** او تثبت ضرورة طول الكلام هذا الاصل متفق عليه
بيننا وبين الشافعي وانما خالفنا في العدد المبهم اذا عطف عليه ما هو مبين
في نفسه وفيما كان من المقدرات كالمكيل والموزون كالقفيز من حنطة
والقنطار من الزيت هل يكون هذا العطف بيانا للعدد المبهم اولا فعندنا
يكون بيانا له فيكون من هذا الاصل وعنده لا يكون بيانا له فلا يكون منه
فقول القائل لفلان علي مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة وقفيز حنطة
او مائة وقنطار زيت يكون عندنا اقرارا بالمجموع المقربه من المعطوف
عليه من جنس واحد هو من جنس المقربه المعطوف وعنده يكون اقرارا
بمعتبر فيلزمه تفسيره بما شاء له لان قوله علي اقرار بمائة ولم يعقبه بما يصلح
بيانا له لان المعطوف لم يوضع للتفسير لغة اذ العطف موضوع للمغايرة حتى
امتنع عطف الشيء على نفسه والتفسير موضوع لعدمها حتى لو كان البيان
عين المبين فاذا لا يصلح العطف للبيان وضعا والالزم ان يكون بيانا في قوله
له علي مائة وثوب او مائة وشاة او مائة وعبد لتحقق العطف المرتب له
وانما اثبتناه من حيث العرف استحسانا وذلك لان العادة قد جرت
في استعمال المقدرات التي تثبت في الذمم في معاملات الناس
بالاكتفاء بذكر المعطوف المفسر في بيان المعطوف عليه المبهم تخفيفا
واحترازا عن طول الكلام فيما كثر استعماله **قوله** بخلاف قوله له علي مائة
وثوب ونحوه مما ليس من المقدرات في شيء ولم يوجد فيه كثرة الاستعمال
في شيء ولا يجب في الذمة الا في عقد خاص كالسلم او في معناه كالبيع
بالثياب الموصوفة الى اجل لعدم العرف فيه فالفارق ح بين المقدرات
وغيرها انما هو العرف فان سلم الشافعي ثم للالزام والا فلا به في اثباته
مع الخصم من دليل غيره فلو قال في اقراره له علي مائة وثلثة اثواب
او مائة وثلثة دراهم كانت المائة من جنس ما عطف عليها وان المجموع

او نا جيرة وكل ذلك ضرر بهم

ينقض الشفيع عليه تصرفه

فلدفع الضرر والغرور جعلناه رضا

قد انهم ما

تبديل

النسخ جائز الوجود عندنا خلافا لبعض اليهود لعنهم الله وانما قلنا خلافا لبعضهم لانهم افترقوا ثلثا فذهب بعضهم الى امتناعه والمجوزون افترقوا الى فرقتين فرقة منهم جوزوه مطلقا عقلا وسمعا وهم العيسوية وهم معترفون بصحة نبوة محمد عليه السلام لكنهم يقولون انه رسول الى العرب خاصة وفرقة جوزوا نسخ الشرائع بما هو النقل واشتهر على جهة النبوة للمحققين اذا استحقوا والمنكرون ايضا افترقوا الى فرقتين فرقة منهم استحالوه عقلا وسمعا وفرقة استحالوه سمعا وجوزوه عقلا وعلى هذا يكون اليهود اربع فرق في حكم النسخ زبدة الافكار

بالاتفاق لانه عطف في احدهما على الآخر ثم فسره فينصرف التغيير اليهما لاحتياجهما الى البيان **قوله** التبديل هو النسخ في اللغة الخ قيل في الفرق بينهما ان الاول رفع الحكم ببدل والثاني تارة يكون بلا بدل كتحريم نكاح الاخت وحرمة الخمر وتارة يكون ببدل كانتساخ التوجه لبيت المقدس وعلى هذا لا يصح تفسير التبديل بالنسخ لان الاخص لا يفسر بالاعم ويجاب بانا لا نسلم الاعمية بل ما قال الشارح من انه مثالا هو الحق ولا نسلم ان تحريم الاخت وحرمة الخمر بلا بدل لان الخمر كان اولا حلالا ثم بدل بالحرمة فهي بدل عن الحل وكذا نكاح الاخت كان اولا حلالا ثم نسخ بالحرمة فهي بدل عن الحل اذ بدل الشيء غيره ويؤيده قوله تعالى ما ننسخ من آية الآية ثم النسخ في اللغة يستعمل لمعنيين احدهما الازالة والاعدام فيقال نسخت الشمس الظل اذا ازالته ومنه ناسخ القرون والازمنة وثانيهما النقل والتحويل من مكان الى آخر ومن حالة الى اخرى مع بقائه في نفسه يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من خلية الى اخرى ومنه مناسخات المواريث لانتقال المال من وارث الى آخر ونسخ الكتاب **قوله** ومعناه الشرعي ما عرفه والمؤلف في هذا ما اختاره فخر الاسلام وقيل هو حكم شرعي بنص متأخر واعترض بان ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل وايضا لا رفع وانتفاء الحكم وتعلقه العقلي قديمان لا يقبلان الرفع واجيب بانه ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن في المتعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن المتعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك المظنون واذا كان للنسخ جهتان جهة البيان وجهة الرفع فيجوز باعتبار كل جهة في تعريفه فيجوز ان يحد ايضا بانه رفع حكم شرعي بنص متأخر واما سببه فالابتلاء واما ركنه فالبيان المذكور في حده وسيأتي بيان صفته ومحله وشرطه وحكمه ونوعه **قوله** اى بيان انتهاء مدة الحكم المراد من الحكم المحكوم لان الحكم صفة الله تعالى الثابتة بذاته ازلا وابدا لا يجوز انتهاؤه وقيل المراد منه هو الحكم الاصلي المتعلق بالمكلف تعليق التخيير لان الحكم او تعلقه القديمان **قوله** الذي كان معلوما عند الله تعالى قيل لا فائدة له وليس بسلم انه بيان في حق صاحب الشرع لا يجوز ان يكون بيانا في حقنا وكونه ظاهره البقاء لا ينافي كونه بيانا واجبا

اى بيان

وقد الاستدلال به اى بالنص لمن جوز النسخ بالقرآن ثم ان توقف على صحة النسخ او لا يتوقف على صحة النسخ فيعود الامر الى ان نبوة محمد عليه السلام لا يقع الالزام للقول فيثبت صحة النسخ وان لم يتوقف عليه في يصح الاستدلال بهذه الآية على النسخ ه كشف

اى بيان تأقيت الحكم المنسوخ للعباد من كونه موقتا عنده **قوله** فصار ظاهره البقاء لا ينافي حق البشر لان اطلاق الامر بالشيء يوهم بقاءه على التأبيد **قوله** وهذا على مثال القتل الخ قال صاحب الميزان وهذا غير مستقيم لانه يؤدي الى القول بتعدد الحقوق واحد في الشرعيات والقطعيات جميعا عند الله تعالى وفي الواقع ان كلا المنافيين يمتنع ان يكونا حقا في الواقع واجيب بان الحق وان كان واحدا بالنسبة الى الله تعالى فهو متعدد بالنسبة الى العباد في حق العمل حتى وجب على كل مجتهد ان يعمل باجتهاده ولا يقلد غيره ورد بان وجوب العمل باجتهاده لا يوجب كونه حقا لجواز ان يكون معفوا محبوبا عند الله تعالى **قوله** الاجتهاد وان كان خطأ حقيقة واجيب بانه ان اريد الحق الحقيقي فسلم وان اريد كونه حقا في حق العمل فممنوع **قوله** بالنص وهو ان نكاح الاخوات الخ فان قيل لم لا يكون المراد من النص قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها كما قيل فانه صريح في الجواز واجيب بان صدق الشرطية لا يقتضي جواز الطرفين ويمكن ان يقال بان المقدم حق بدليل ما وقع من تحويل القبلة بقوله تعالى فول وجهك الآية وفيه نظر لان الاحتجاج مع اليهود وهم لم يلتزموا بنصوصنا فلعل المراد بقوله بالنص ورد في التورية **قوله** وجوابه الخ تقرير الجواب انه لا منافاة بين الحسن والقبح في وقتين كالطبيب الحاذق يأمر المريض بشرب الدواء في وقت ويمنعه عنه في وقت آخر لاختلاف احواله وتبدل المصلحة فان قيل الامر بذبح اسمعيل يدل على حسنه ثم نسخ قبل وجوده يدل على قبحه فيلزم حسن الذبح وقبحه في وقت واحد قلت ذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ وانما هو الاستخلاف وجعل لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه من المكروه وذهب بعضهم الى انه نسخ لكنه ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ صلوة ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج **قوله** ومحله اى النسخ الذي يرد عليه حكم ينبغي ان يقيده شرعي فرعي ليخرج بالاول الاخبار الماضية والحالية والمستقبلة مما يؤدي نسخه الى كذبه او جهله بخلاف الاخبار عن حل الشيء وحرمته كهذا حلال وذاك حرام وبالثاني الاحكام العقلية او الحسية وبالثالث الاحكام الاصلية **قوله** لانه لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمرار عدم مشروعيته فلا يحتمل النسخ

الحاصل ان الامر الذي يقع المبتلى بشرع ملة من قبلنا الا ابده زلك في شريعة من بعده بلا انتهاء ه

مثال وقته انتهى الى ان ثبت ما تبعد عليك في المكروه ه

ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله وصفاته لاستمرار مشروعية
ضرورة فلا يجري فيه النسخ ايضا فثبت ان محل النسخ من جائزات العقول
ليس واجبا ثبوتها ولا ممتنعا ثبوتها وان كان هذا كذلك لانه لما كان بيان مدة الحكم
في الحقيقة لابد ان يكون محله حكما يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون
كذلك ليكون النسخ بيانا لمدته كما يقال وقته كذا سنة اي مثل ان يقول
الشارع حرمت الشئ الفلاني سنة او اجلته سنة وذلك بان يكون حكما
محتملا قال القاضي الامام ليس لهذا النوع مثال من المنصوصات وذكر
في بعض الحواشي مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دأبا وقوله تعالى
تمتعوا في داركم ثلثة ايام قيل فيه ليس بمستقيم لان ذلك ليس من الاحكام
والكلام فيها والجواب عنه ان تزرعون بمعنى ازرعوا بدليل قوله تعالى
فذروه في سنبله وكان من الاحكام على ان الغرض ايراد المثال نحو هذا
النوع لا يحتمل النسخ قبل مضي تلك المدة لانه لما وقت بالسنة مثلا لو
اجيز نسخه لا سنة فالنسخ قبل ذلك دليل البداء او الغلط تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا وفيه نظر لان هذا التركيب لا يزيد في الدلالة على صحة صوموا
غدا ثم ينسخ قبل الغد **قوله** او تابيد نص مثل ان يقول الشارع اوجبت
عليكم الصوم والصلوة ابدا ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة
تابيدا لا توقيتا اذ المراد من التابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف
وهذا النوع لا يجوز نسخه اتفاقا وان نقل بعضهم انه خلاف لا يقوى
دليله لان بيان التوقيت بعد التنصيص على التابيد لا يكون الا على جهة
البداء او ظهور الغلط تعالى الله عن ذلك هذا اذا كان التابيد قيدا
للحكم كالوجوب مثلا نحو الصوم واجب مستمر ابدا اما اذا كان قيدا للواجب
مثل صوموا ابدا فذهب الجصاص والماتريدي وفخر الاسلام وشمس
الائمة وغيرهم من اصحابنا الى انه لا يجوز نسخه وذهب الجمهور الى انه
يجوز نسخه ومال الى ذلك جماعة منا ومن الشافعية واختاره ابو
اليسر من اصحابنا **قوله** ان مقصودنا ايراد النظر لان المقصود بيان
المثال اعم من ان يكون خبرا او غيره اذ المثال لا يجب ان يكون مطابقا
لانه للايضاح بخلاف الشاهد على انه يتعلق به وجوب اعتقاد تابيد اهل
الجنة والشهادة فيها وهو من الاحكام فصح ايراده مثالا من هذا الوجه
قوله ولا نبي بعده يعني نبوة حادثة يأتي بشرع ينسخ به شرع نبينا والا

اي من الاحكام المنصوصات

اي الاحكام الشرعية

مطلب تام

فهو نبي يأتي بعد نبينا لكنه تابع شرع نبينا ومقرر له **قوله** ويمكن ان يجاب
عنه اي بحث لعادة ان الجواب اذا كان بصيغة الامكان لا يكون جوابا بل يكون
فيه شئ وهذا الجواب ظاهر جيد قوي ولهذا ذكر بعض المحققين السؤال بصيغة
قيل والجواب بصيغة قلنا هو المناسب والشارح لما غير صيغة السؤال
والجواب حصل في عبارته وهن **قوله** وجوابه ان قوله ان لا تجوع فيها
من باب التقييد والاطلاق يعني عدم التعري في الجنة مقيد بغير اكل الشجرة
قوله اعلم ان هذا الخلاف اي المذكور في نسخ الخبر في غير احكام الشرع
قوله ولقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا ولكنه معنى لا صورة
كما يأتي والكلام ههنا في النسخ صورة ومعنى **قوله** اما لو كان فيها هو كالامر
والنهي يجري فيه النسخ ليس الامر كذلك مطلقا بل فيه تفصيل ان كان
الخبر في حكم شرعي مطلق فانه يصح النسخ بان قال الشارع هذا الشئ
حلال الى وقت كذا او ابدا فانه لا يجوز نسخه قبل مضي المدة للزوم البداء
قوله اي بشرط جواز النسخ الضمير انما يعود الى النسخ لانه محله فعوده
الى الجواز يعود الى الغير المذكور فكان الانسب ان يقول بيان شرط اي شرط
النسخ وهو ما يتوقف عليه جوازه واعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه
مثل كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين ومثل كون الناسخ منفصلا
عن المأخوذ متأخرا عنه ومثل التمكن من الاعتقاد وبعضها مختلف فيها
مثل كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشتراط البدل للمنسوخ واشتراط
كونه اخف من المنسوخ او مثله فلهذا شروط لصحة النسخ عند قوم وهذه الشروط
المختلفة فيها التمكن من الفعل والمراد به ان يمضي زمن يسع الفعل المأمور
به وهو قبل الاداء المكلف اكثر الفقهاء وعامة اهل الحديث الى انه ليس بشرط
لصحة النسخ بل يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل وهو المختار وذهب
بعض اصحابنا كالشيخ ابي منصور الماتريدي والقاضي ابي زيد والجصاص
وبعض اصحاب الشافعي كالصيرفي وبعض الحنابلة وجمهور المعتزلة الى اشتراط
وصورة المسئلة على وجهين احدهما ايراد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد
وقبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الغد
لا تصوموا والثاني ايراد الناسخ بعد دخول وقت الواجب قبل انقضاء
زمن يسع الاداء كما اذا قيل صم غدا ثم شرع في الصوم ثم قيل له قبل
انقضاء اليوم الذي شرع في صومه لا تصم **قوله** بيان المدة لعمل القلب

فيه تقدير بعد القول التعبير على ما بعده سهو

بيان الخلاف

اى لم يقل بعمل القلب وعمل البدن بالاضافة بدون لام لكان احسن قوله الا يرى ان الايمان رأس الطاعات ثم للقائل ان يقول الاستشهاد بالايمان غير ناهض لانا نلتزم الابتداء والحقيقة ويمنع كونه محل النزاع قوله وكان نسخا قبل التمكن من الفعل فيه شئ لانه ان اراد به التمكن فى فعل خمس صلوات كما فسلم لكن لا يلزم النسخ قبل التمكن من الفعل لان التمكن من مدة تصلح فيها الفعل كاف وان اراد به عدم التمكن من مدة تصلح لكن ممنوع ويمكن ان يجاب بان المراد هو الثانى ولكنه كان مأمورا بأداء الخمسين فى الارض ولم يتمكن من ذلك قبل الرجوع قوله قال عليه السلام نية المرء خير من عمله فيه شئ لان المراد من عمله المجرد عن النية ولو استدل بقوله عليه السلام من هم بحسنة فلم يعملها كتبت حسنة لكان احسن لا مطلق العمل قوله فى ان يكون العزم مقصودا لا الفعل لكن لا نقول يلزم ان يكون الشرط اولى من المقصود بالذات اذا المقصود من الامر ايجاد المأمور به فانه منقوض بالوضوء مع الصلوة وليس كذلك والجواب ان كلامنا فى شرط دال الدليل على كونه مقصودا على ان الفعل فى الاوامر ليس مقصودا بعينه بل المقصود هو الابتلاء ولا يحصل ذلك بدون وجود الاعتقاد قوله والحديث مذكور فى الصحيحين وتلقته الائمة بالقبول هذا الكلام وقع كما يقال هذا الحديث من قبيل الاحاد فلا يصح التعليق به فيما طريقه العلم وتقرير الدفع ان هذا حديث مشهور قد ذكر فى الصحيحين وتلقته الائمة بالقبول لا يلحقه المتواتر ومجرد دعوى الشهرة لا يكفى فى مقام الدفع وتلقى الائمة بالقبول لا يدل على شهرته لان بعض الاحاد تلقوه بالقبول

التى يتكرر نسخ خمسين صلوة بالخمس

الا تعارف قبل المعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقر به منهم يقولون لم يثبت فى حديث المعراج ذكر خمسين صلوة بخمس صلوة وانما الكلام فى شئ زاد والقصاص فيه كما زاد وغير فيه مستدلين بلزوم التمكن من الاعتقاد مع عدمه فى حق الامة لعدم علمهم بذلك مع كونهم مأمورين بها فالجواب ان اهل النقل كلهم رووا اصل المعراج ورووا فرض خمسين صلوة وانتساخها بخمس وذلك مذكور فى الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث فلم يجز القول بكلامهم بزيادة القصاص وعن النبى عليه السلام كان اصل هذه الامة وكان يتعلق بالقبول والاعتقاد فى حقه وحقهم جميعا بناء على انه لا يجعل بما فى حق ازاله الحكم كما ينبئ عنه قوله فكان النسخ قبل التمكن مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح فى شئ

واحد قلنا الملازمة ممنوعة لان معنى الحسن لا يثبت للمأمور به بمجرد التمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق قبله فعلى هذا ينبغى ان لا يجوز النسخ ما لم يوجد الفعل وقد جاز بعد التمكن من الفعل قبل وجوده اتفاقا ولم يجز شئ مما ذكر فجاز قبل التمكن من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى وذكر ابن حجر فى فتح البارى ان هذا ليس نسخا بالنسبة الى الامة بل بالنسبة اليه عليه السلام لانه كلف بذلك قطعا ثم نسخ بعد ان بلغه قبل ان يفعل فالمسئلة صحيحة فى حقه قوله لان التخصيص بالدليل العقلى جائز دون النسخ وكذا يجوز تخصيصه بالاجماع وخبر الواحد دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ ابطال قوله ولانا نطق منهم الى زمانه فعيسى كان يقول لا يجوز النسخ بقياس السنة ويجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس مستخرج من الكتاب يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا فى الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة وما ذكره ضعيف فان الوصف الذى هو مناط الحكم غير مقطوع بانه المؤثر فى الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا كالنص قوله لان الاجماع عبارة عن اجماع الاراء والنسخ بيان مدة الحكم وكونه حسنا الى ذلك الوقت ولا مجال للرأى فى انتهاء مدة وقت حسن فى شئ عند الله تعالى على انا اجماع على خلاف الكتاب والسنة وان لم نطلع عليه ولا يلزم من عدم اطلاعنا عليه عدمه فى نفسه ولا عدم اطلاع اهل الاجماع عليه فلا يتصور ان يكون ناسخا لها ولان النسخ لا يكون الا فى حياة النبى عليه السلام والاجماع ليس بحجة فى حياته لانه لا اجماع بدون رأيه واذا وجد البيان منه فالموجب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده قوله قال فخر الاسلام جاز الاجماع بالاجماع اعلم ان القياس والاجماع كالاخوين والكتاب والسنة لا ينسخان بهما ولا ينسخ احدهما بالآخر ولا الاجماع ولا القياس بالقياس على الصحيح قوله لزم اجماعهم على الخطاء فيه شئ لان خفاء الدليل لا يستلزم خطاء قوله قلنا شرط القياس عدم مخالفة الاجماع ولذا قلنا لا يجوز ان يكون القياس ناسخا للاجماع قوله لانا نقول يجوز ان لا نعلم تراخى ذلك النص فلا يصلح جعله ناسخا لان شرط الناسخ ان يكون متراخيا عن المنسوخ فيكون مخصصا لان التخصيص اقوى من النسخ لبقاء حكم العام لا يخفى

سالم عن الجواب قوله قال بعض المعتزلة يجوز ان يكون الاجماع ناسخا للكتاب
والمعتزلة والاجماع واليه ذهب عيسى بن ابان من مشايخنا لكن بعضهم
حمل اطلاق ابن ابان على القول بان يكون الاجماع ناسخا على ارادة انه دليل
للناسخ لا انه ناسخ فلا يكون ثم خلاف في الحقيقة بل يكون الخلاف
لفظيا قوله وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا لما بين ان القياس
لا يصلح ناسخا ولا منسوخا وكذا الاجماع لم يبق ما يصلح لذلك الا الكتاب
والسنة لانحصار دلائل الشرع في هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت الثانية اقوى من الاولى او مثلها في القوة
بلا خلاف ويجوز نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة المتواترة
عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه
ذهب المحققون من اصحاب الشافعي قال الشافعي رحمه الله لا يجوز نسخ
الكتاب بالسنة قولا واحدا وهو مذهب اكثر اهل الحديث وله في نسخ السنة
بالكتاب قولان الاظهر من مذهبه عدم الجواز والآخر الجواز وهو الاولى بالحق
كذا ذكره السمعاني من اصحاب الشافعي في القواطع والقائل ان يقول
المنسوخ ما كان في زمن النبي عليه السلام والمتواتر انما يكون بعده فكيف
يكون ناسخا الا ان يقال المسموع من فيه عليه السلام كالمتواتر وفيه
شيء اذ لا حاجة الى قيد التواتر قوله وجوابه ان المراد بالمخالفة عند التعارض
اذا جهل التاريخ ولانه يدل على ان الكتاب يجوز ان ينسخ بالسنة لانه قال
وما خالف فردوه والمنسوخ يخالف الناسخ فهذا يقتضي ان السنة لو كانت
متقدمة على الكتاب لرد به وليس النسخ الا هذا فيكون مشترك الالزام
على انه قد قيل واجيب ايضا عن هذا الحديث بانه لا يكاد يصح لانه تعالى امرنا
والزمنا اتباع رسوله اذ ليس فيه بدون قيد العرض على كتاب الله تعالى
وما آتاكم الرسول فخذوه الآية وحديث يلزمنا بقيد العرض فيكون مخالفا
للكتاب فلا يصح ولئن صح فالمراد به اخبار الآحاد لا المسموع من الرسول
بدليل قوله اذا روي ولم يقل اذا سمعتم اذ المسموع كالمتواتر قوله وجوابه
ان المراد من قوله لتبين لتبلغ واجيب ايضا بان النسخ عبارة عن انتهاء
بيان مدة الحكم فيكون نسخ الكتاب السنة بيانا لانتهاء حكم السنة بالسنة
قوله نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة
في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس

حل شريف

ستة عشر شهرا

ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فان كان التوجه الى الكعبة حين
كان بمكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس
فانه ثابت بالسنة بلا شبهة هكذا ذكره بعض المحققين اقول لا شك ان الجواز
الذي يثبت في ضمن الوجوب حكم شرعي فاذا ارتفع الوجوب ارتفع ذلك
الجواز اما الجواز الذي هو الجزء فهو باق فلا يرتفع الا بالحديث واصل الحل ليس
بحكم شرعي فالنزاع لفظي فتأمل ههنا قوله نسخ الكتاب بالسنة ما روت
عائشة رضي قيل فيه بحث فانه لا نزاع ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف
يجوز خبر الراوي من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله تعالى
في انه بالكتاب حتى قيل ان قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت
اجورهن واجيب ان مثله لا يعلم بالرأي فيحمل على السماع ونسخ
الكتاب بخبر الواحد جائز في حيوة النبي عليه السلام في هذا النسخ انما كان
في حيوته عليه السلام وقولها اباح لا يستلزم القرآن المتلو اذ السنة ايضا
قرآن يفيد الحل والاباحة ولو علمت فيه قرآن المتلو اذ هو الاصل
وانا احللنا لهوف تأخره ولئن سلم فليس له دلالة على حل ما زاد على
التسع قال شمس الائمة اتفقت الصحابة رضي الله عنهم على كون هذه الآية
بعد قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وناسخا متلوة في القرآن فدل
على انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره فكيف يترك بخبر الواحد الى آخره
هذا السؤال مع جوابه ظاهر جدا في حد ذاته لكن ليس له تعلق بهذا المقام
مما نحن فيه هذا وقد صرح في شرح البدايع ان آية الوصية نسخت بآية المواريث
وقد نقل ذلك الاتفاق في شرح المنتخب والشارح رحمه الله اخذه
من بعض الشراح يعني عند قول بعض المفسرين ويجوز نسخ الكتاب
بخبر الواحد حال حيوة الرسول فاعترض بعض الشراح لهذه العبارة بهذا
الاعتراض واجاب بهذا الجواب فالشارح ظن ان هذا السؤال مناسب
لما نحن فيه وليس كذلك اذ لم يتقدم شيء ينبئ عنه هذا السؤال
اللهم الا ان يقال فيه مناسبة باعتبار حديث عائشة فانه خبر واحد نسخ
الكتاب لكن الجواب المذكور لا يناسب على هذا التقدير وانما المناسب
الجواب الذي ذكرناه قبيل هذا القائل والله الموفق قوله قرآن متلو له
فيكون فيه دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك
انه في التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو

قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة
بالكتاب قوله انتسخ بقوله عليه السلام ان الله اعطى لكل ذي حق
حقه الا لا وصية لوارث فقد وجد نسخ الكتاب بالسنة في القرآن و
اعترض بان الوصية للوالدين والاقربين انما نسخ بآية المواريث
وهو قوله تعالى يوصيكم الله الآية واجيب بان الثابت بآية المواريث
وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر فلا رافع للوصية
الا السنة وذكر الامام السرخسي ان المنفي بآية المواريث انما هو وجوب
الوصية لا جوازها وجوازه انما انتفى بقوله لا وصية لوارث ضرورة نفي اصل
الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت
بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع بآية المواريث فلا يكون هذا من نسخ
الكتاب بالسنة قوله لكن الامة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر فيه نظر
لان تلقي الامة بالقبول لا يلحقه بالمتواتر بل بعض الاحاد تلقته الامة
بالقبول فيراد النسخ بهذا الحديث على قاعدتهم من ان نسخ الكتاب لا يجوز
الا بالمتواتر وان ادعى انه مشهور فمجرد دعوى الشهرة لا يكفي بل لا بد من
دليل ولئن سلم انه مشهور لا يجوز به النسخ المحض وانما يجوز به الزيادة على
النص لكن قال صدر الشريعة ان النسخ بالخبر المشهور جائز عندنا وهو خلاف
المقصود في كتب الاصول اللهم الا ان يراد بالنسخ الزيادة فانها نسخ معنى
وكلام البزدوي يشير الى جواز النسخ بخبر الواحد اذا كان قطعي الدلالة
لان النسخ انما يكون في حيوة النبي عليه السلام والتواتر والشهرة بعده
فكما جاز النسخ بها جاز به ايضا لكن يجوز ان يقال بها بعد النبي نسخ الكتاب
لا بخبر الواحد قوله والمنسوخ انواع لما فرغ من تفصيل الناسخ اشار الى
تفصيل المنسوخ وهو اربعة اقسام نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم
دون التلاوة وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله ولا يخفى ان هذا
التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى
يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري فيه النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم هنا ما
يتعلق بنظم الكتاب لا بنظمه قوله والقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي
الخ قلنا هذا الايراد على من عرفه بانه انتهاء الحكم الشرعي واما من عرفه بما
ذكر فيجاب بان هذا النوع من النسخ كان جائزا في حيوة النبي عليه السلام
للاستغناء في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وقال تعالى

مطلب

منسوخه

ما نسخ

ما نسخ من آية او ننسها الآية بخبرها او مثلها فانه يدل على جوازه وكان الرفع
والنسيان طريقين لو بعد الشرع بها لقال ان الدليل ما ثبت حكما في النسخ
ولئن سلمنا ان التوقيف الكبرى كما هو عبارة الفقهاء لكن القرآن يثبت بالتواتر
ولم يثبت فيما رواه ابن مسعود نص اي التواتر وكان المناسب ان يقول
رويناه ليرجع الى ابن عباس وابن مسعود فان رجعه اليهما اولى فرجوعه
الى احدهما واذا لم يثبت التواتر لم يثبت القرآنية فكيف يتصور نسخ التلاوة
وهذا تتمة السؤال قوله بقي حكمها لا تعلق بالسؤال وانما هو من تتمة الكلام
الاول وكان الانسب تقديمه على السؤال بان يقال نسخت تلاوتها بصرف
القلوب عن حفظها الا القلوب ذينك الراويين او بالانساء وبقي حكمها
كذا قال فخر الاسلام قوله وللقائل ان يقول ان قراءته اي قراءة ابن مسعود
او قراءة ابن عباس الخ وكان الواجب ان يقول قراءتهما وهذا السؤال مكرر
لانه تقدم الجواب عنه في قوله قلت ذلك اي التواتر شرط فيما بقي بين
الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع فكان الشارح نسي ذلك
السؤال مع جوابه مع قرب المسافة او ظن هذا السؤال غير ذلك وليس كذلك
بل هو هو غاية ما فيه انه لم يكمل السؤال الاول وكمله هنا قوله وذلك مثل
الزيادة على النص اختلفوا في ان الزيادة على النص نسخ ام لا وتحرير محل النزاع
ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فليست
بنسخ اتفاقا وان لم يكن كذلك ففي بيان اتفاقا ان قارنت المزيد عليه كورود
ورود الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد والا ففي محل الخلاف وذلك
مثل زيادة وصف الايمان في رقبة الكفارة والتغريب على الجلد في حد الزنا
واختلفوا في ذلك على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب العلماء
الحنفية والثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية والثالث ان كانت
الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت المزيد عليه بحيث
صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار
الخامس ان اتحدت مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ
والا فلا السادس انها ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ
وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد الخ اجيب عنه بانا نختار الاول ونمنع كونه
من مفهوم اللقب لو صرح كونه من منطوقها لان دلالة اللفظ غير الزائد باللفظ
وما نحن فيه من الاول وهو منطوق لا مفهوم ولنا ان نختار الثاني ونمنع كونها الخ

دخل على الشارح

علا صحق لا يكون حكماً شرعياً لابد ان يكون كذلك اذا لم يضف استمراره الى شئ
اما اذا اضيف فهو حكم شرعي كعدم جواز الصلوة بغير طهارة علا ان نمنع كون
ذلك عدماً اصلياً وانما هو عدم شرعي ناش عن سبب خاص فيكون
حكماً شرعياً فافهم قوله لان الزيادة نسخ عنده لانكم زدتم الفاتحة والتعديل
بخبر الواحد واجيب بان الزيادة بطريق الوجوب لا تمنع اجزاء الاصل فلا يكون
نسخاً فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بحيث عدم الصلوة بدونها
فانها ترفع حكم الكتاب فان قيل هلا زدتم ترتيب الاقام على سبيل الوجوب
فالجواب ان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى فان قيل اذا اقتصر المصلي على
الفاتحة جاز لا محالة فيكون فرضاً على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت
النزاع فيما شرع فرضاً لا فيما يقع فرضاً كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها
تقع فرضاً ولم تشرع فرضاً بالاجماع فان قلت في كون الفاتحة فرضاً وواجباً
مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ثابت بقطعي والواجب ثابت
بظني قلت هي فرض من كونها قرآناً وواجب من خصوصية الفاتحة وعند
تغاير الجنسين لا منافاة قوله فاصله التخصيص للاخراج الى الاخراج
بعض افراد العام من حكم العام والتقييد للاثبات لان الحكم بعد زيادة قيد
كقيد الايمان في الرقبة المذكورة في كفارة اليمين ثابت بالمقيد لا بالمطلق
وهو الرقبة قوله وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام الحديث اخرجه مسلم من حديث عبادة بن صامت قوله فصل
في افعال النبي عليه السلام المراد منها الافعال الاختيارية التي تقع
عن قصد لا عن طبع وسهو ونوم واغماء وزلة ولم يكن بياناً لمجمل الكتاب
ولا تخصيصاً لان الكلام فيما يقع به الاقتداء ولا شئ في قيد المخرجات
كذلك فان قلت الانبياء عليهم السلام معصومون ان يصدر منهم
حرام وما لا يمكن صدوره لا يتأتى الاحتراز عنه فلا يتفرع اخراج الزلات
قلت قد اختلف الناس في العصمة وما هذه العصمة اما الاول فذهب
قوم الى انها عدم الاتيان بالمعاصي لخاصية في البدن او النفس مقتضى
امتناع الاقدام على المعاصي وذهب قوم الى انها امر يفعله الله بعبده
لا يتأتى معه الاقدام على المعصية بشرط ان لا ينتهي بذلك الى حد الالجاء ولها
عند هؤلاء اسباب اربعة الاول ان يكون لنفسه او بدنه خاصية تقتضي
ملكة مانعة من الفجور الثاني ان يحصل العلم بمثالب المعاصي ومناقب

الطاعات الثالث تأكد تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى
الرابع متى صدر عنه امر من باب ترك الاولى والنسيان لم يترك مهملاً بل
يعاتب ويضيق الامر فيه عليه فاذا اجتمعت هذه الامور الاربعة كان الشخص
معصوماً والثاني فقد ذهب القاضي واكثر المحققين الى انه لا يمتنع على نبي
قبل البعثة معصية ما من المعاصي صغيرة كانت او كبيرة وذهب المعتزلة
الى منع الكبائر قبل البعثة دون الصغائر واما بعد البعثة فقد اجمع اهل الشرائع
على انه معصوم عن تعمد ما يخل بصدقه فيما دلت المعجزة على صدقه فيه من دعوى
الرسالة وتبليغ الاحكام عن الله تعالى ثم اختلف العلماء في جواز صدور
ما يخل بصدقه بعد البعثة بطريق الغلط والنسيان فمنعه الاكثرون لاستلزامه
مناقضة دليل المعجزة الذي هو الحق واما ناقض الحق فهو باطل واختاره
الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني وجوزه القاضي ابو بكر لان الغلط
والنسيان لا يخلان بالتصديق المقصود من المعجزة فانها دلت على صدقه
فيما صدر عنه بطريق القصد والتبليغ عن الله تعالى واما ما كان من فلتات
الغلط والنسيان فغير داخل تحت التكليف ولا التناسي مع وجوب البيان
اذا وقع شئ منها اما من الشخص نفسه كقول موسى عليه السلام هذا من عمل الشيطان
واما من الله تعالى كقوله تعالى وعصى آدم ربه وقال تعالى ولم نجد له عزماً فلا يخل
وقوعها بالوثوق وما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب
او معصية ان كان بطريق الآحاد فمردود وان كان بطريق التواتر فمصروف
عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل
ذلك في الكتب المبسوطة قوله لا انها ليست بمعصية وان كان الشرع اطلق
عليها اسم المعصية مجازاً لكون كل منهما فعل حرام الا ان المعصية مقصودة
بعينها للفاعل والزلة غير مقصودة بعينها وانما ساقه اليها فعل مباح
حصل له بذلك والانتقال عن افضل الى فاضل وعن اصوب الى صواب لا عن حق
الى باطل ولا عن طاعة الى باطل ولا عن طاعة الى معصية فيؤاخذ به لام
عليه لجلالة قدره ورفعة منزلته الا ترى ان سيئات المقربين حسنات
للابرار قوله مباح لان آخره المباح ما يتخير فيه العاقل بين التحصيل
والترك شرعاً وكالامور الجبلية التي لا تخلو ذو الروح عنها كالنفس
والقيام والاكل والشرب والمستحب ما وصل الينا بدليل دل على رجحانه
لنا غاية عليه السلام خطأ ووجه الايلام على تركه والواجب ما وصل الينا

افعال النبي عليه السلام

يعني قتل القبطي وموسى عليه السلام كان مستأمناً فيهم ولا يباح للمستأمن المسلم ان يقتل كافراً حربياً

والاتيان بالزلة لانه تقصير

اي في الفاعل نفسه

التوقف في المباح والمستحب

فانه الزاجر عن المعصية والداعي الى الطاعات

بدليل دلّ على تأكد ايقاعه عليه تأكدا يقرب من تأكد الافتراض والفرض
ما ثبت افتراضه عليه بدليل لا شبهة فيه قوله وان كان غير ذلك لم يبيّن
الشارح هذا المقام على ما ينبغي فنقول ان كان فعله غير ما ذكر فان علمت
صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام فالجمهور على ان امته مثله في الاتيان
بمثل ذلك على تلك الصفة حتى يقوم دليل الخصوص لانه مشرع والاصل
في افعاله التشريع وقال ابو الحسن الكرخي من اصحابنا والاشعرية وبعض
اصحاب الشافعي انه عليه السلام مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره
اياه فيه وان لم تعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات فعله
يدل على الاباحة بالاجماع وان كان من جملة القرب فاختلف فيه على اربعة
مذاهب ذكر الشارح منها ثلثة وترك الرابع اكتفاء بما ذكره المص لكنه لم يبيّنه
على ما ينبغي لان المذهب المختار اعتقاد الاباحة في حقه مع جواز التتابع
فيه حتى يقوم الدليل على الخصوص وهو المختار لانه عليه السلام بعث مشرعا
ولم يبيّن الشارح قول الكرخي على ما ينبغي لان قوله اعتقاد الاباحة في حقه
مع عدم جواز متابعته فيه لامكان الاختصاص قوله لقوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
وقوله تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون وهذه النصوص وامثالها توجب اتباعه
مطلقا وللقائل ان يقول ان الاستدلال بهذه النصوص ليس بتام لان مدعاهم
شيئان اعتقاد الوجوب في حقه ووجوب الاتباع في حقنا الاعتقاد
الوجوب في حقه فيحتاج فيه الى دليل آخر فتأمله قوله دفعا لشبهة تخايل
بان قال كيف ساغ للنبي عليه السلام الاجتهاد والحكم به مع توصله
الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي قوله باشارة الاثر بقوله
عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت
حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب والروع [illegible] القلب
ويسمى هذا النوع بخاطر الملك قوله جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا
الخ حاصله انا قلنا بان اجتهاده عليه السلام وحي باطن لانه لا يقر على الخطأ
فيثبت بالتقرير ما يثبت بصريح القول بخلاف اجتهاد غيره لانه يقر على الخطأ
كما يقر على الصواب واعلم ان العلماء اختلفوا في جواز الاجتهاد من الانبياء
عليهم السلام وكونهم متعبدين به فيما لم يوح فيه من الاحكام فابى عن ذلك
بعضهم كالاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين وجوّزه الاخرون فقال اهله

العمل بالرأي في الاحكام الشرعية التي لم يوح اليه ذهب الشافعي ومالك وعامة
المحدثين والاصوليين وهو منقول عن ابي يوسف لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار والانبياء عليهم السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم [illegible]
واحسنهم استنباطا فكانوا اولى بالدخول تحت هذا الخطاب العام وعندنا
هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال نزول الوحي بما يغني عن
الرأي فاذا انقطع طمعه عن الوحي بعد مدة الانتظار المقدرة بخوف فوت
الغرض يعمل بالاجتهاد قوله وهو ليس ان قوله وما ينطق عن الهوى نزل
في شأن القرآن الخ اعترض بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فاجيب
بان ذلك اذا امكن ولا يمكن ذلك هنا لانا نعلم يقينا انه عليه السلام
كان ينطق بدون الوحي في كثير من امور معاشه من الاكل والشرب والمصاحبة
مع الاهل فوجب تخصيصه بالسبب لما عرف ان العام اذا لم يمكن اجراؤه على عمومه
يحمل على اخص الخصوص قوله الا انه عليه السلام معصوم عن القرار على
خطأ اعلم ان العلماء اختلفوا في جواز خطائه عليه السلام في اجتهاده
فاكثرهم على انه لا يجوز لانا امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز الخطأ عليه
لكنا مأمورين باتباع الخطاء وذلك غير جائز والمختار انه يجوز وهو
مذهب اكثر اصحابنا لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على
انه اخطأ في الاذن لهم لكن لا يحتمل القرار على خطائه هذا وللقائل ان يقول
هذا منقوض بوجوب اتباع القوم المجتهدين مع جواز تقرير الخطأ
على انا لا نسلم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ بل باتباع العمل بالاجتهاد
الذي هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او هو صواب مطلقا كما هو مذهب
المصوبة اذا عرف هذا [illegible] على الخطأ مع انه لم يبيّن خطأه
كان كذلك دلالة قاطعة على الحكم والنص فيكون مخالفه كافرا اما قوله فانه
لاحتمال الخطأ والقرار عليه الا انه جائز ان في حق الامة فلا يتعين الصواب
في حق [illegible] وان كان حقا لا بعيد وهم فيجوز لكل واحد مخالفة الآخر بالاجتهاد
لاحتمال الصواب في اجتهاده واحتمال الخطأ في اجتهاد غيره قوله
وهو القذف في القلب الخ وقيل الالهام ما يخلق الله تعالى في قلب المؤمن
العاقل من العلم الضروري الداعي الى العمل [illegible] قوله [illegible]
وهي كونه حجة [illegible] الحكم في حقه [illegible]
في حقهم قوله فانه ليس بحجة كان المناسب ان يقول اي فانه حجة ملزمة

فيكون هو [illegible] مأمورا بالانتظار [illegible] الى نظيره [illegible] بالاجتهاد

مطلب قاعدة
العبرة لعموم اللفظ

فيكون نفيه عن النطق بغير الوحي عاما فا

مطلب
الالهام

فائدة المراد بالصفة الحجية لا سلبها فتأمله **قوله** وشرائع من قبلنا الخ ذهب كثير
من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه عليه
السلام كان متعبدا بها وان كل شريعة تثبت لنبي صارت باقية في حق من
بعده الى يوم القيمة الا ان يقوم الدليل على النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة
من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي الا انه يثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين
وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا
بشرائع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او ببعثة نبي آخر
الا ما لا يحتمل التوقيت والانتساخ كالتوحيد فعلى هذا لا يجوز العمل بها
ما لم يقم دليل على بقائها ببيان الرسول المبعوث بعده وذهب الجمهور من
مشايخنا والقاضي ابو زيد الى ان ما قص الله ورسوله يعني ما ثبت بكتاب
الله تعالى او ببيان الرسول عليه السلام انه كان شريعة من قبلنا يلزمنا
العمل به على انه شريعة لنبينا ما لم يظهر نسخه **قوله** وهذا الى التقليد الخ اعلم
ان التقليد عبارة عن اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا
للحقيقة فيه من غير نظر وتأمل في الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير
او فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل فعلى هذا لا يكون اتباع الصحابة
تقليدا حقيقة لانه عمل بالدليل يعني كتقليدنا الانبياء الا انه سمي تقليدا
باعتبار الصورة ثم التقليد على اربعة انواع تقليد الامة صاحب المعجزة
وتقليد العالم صاحب الرأي والنظر في الفقه لسبقه على اقرانه من الفقهاء
وتقليد العوام علماء عصرهم وتقليد الابناء الآباء والثلثة الاول
صحيح لانها تقليد محض ولانها تقع عن ضرب استدلال لانا اذا عرفنا
المعجزة معجزة بالنظر والاستدلال شهد عقلنا بالنظر ان صاحب المعجزة
لا يكون الا صادقا وكذا تقليد العالم من فوقه لان زيادة الرتبة لا تعرف
الا بضرب استدلال وكذا تقليد العامي العالم لانه لما ميز العالم من غيره الا بنوع
استدلال والرابع باطل لانهم اتبعوهم بهوى انفسهم بلا نظر واستدلال
وهو الذي ذم الله تعالى الكفرة بقوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة
وانا على آثارهم مقتدون اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين الجمهور
ان مذهب الصحابي فيما يمكن فيه ان كان حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي
آخر لما اختلفوا ثم اختلف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال
ابو سعيد البردعي وابو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا

تقليد
التقليد لغة جعل الشيء قلادة
واصطلاحا عبارة عن اتباع
الانسان غيره

انه حجة

انه حجة وتقليده واجب يترك به القياس مطلقا وهو مختار شمس الائمة وفخر الاسلام
وابي اليسر والمص وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين
عنه والشافعي في قوله القديم وقال ابو الحسن وجماعة من اصحابنا لا يجوز
تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال القاضي ابو زيد وقال الشافعي
في قوله الجديد لا يقلد احد منهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس واختلف
عملهم في غيره **قوله** بل الظاهر من حاله انه يفتي بالحجة لانه الاصل ولهذا كانوا
لا يفتون بالرأي الا عند الضرورة بعد البحث المشاورة مع الاقران لاحتمال
ان يكون عندهم خبر من الرسول عليه السلام واذا ثبت احتمال السماع في قوله
كان مقدما على الرأي المحض الذي ليس عند صاحبه خبر يوافقه ويقرره فكان
تقديم قول الصحابي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس فان قلت
ليس من عادتهم كتمان ما يبلغ اليهم من الحديث فلو كان مسموعا لاسنده
الى النبي صلى الله عليه وسلم لان تبليغ كلامه واجب عليهم قلت الملازمة ممنوعة لعادتهم
الجارية السكوت عن الاسناد عند الفتوى وليس هذا كتمانا فان
الواجب عند السؤال انما هو بيان الحكم دون الاسناد اليهم الا اذا سكتوا
عن السند فانه يجب عليهم اظهاره ولئن سلم ان قوله صادر عن مجرد الرأي
دون السماع فله الرجحان لمزية الصحبة ومشاهدة الوحي ومعرفة طريقة
الرسول عليه السلام في بيان الاحكام والعلم بالحوادث والاحوال
والاسباب التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبار الاحكام
ولهم زيادة جد في بذل مجهودهم في طلب القيام بما هو سبب قوام الدين
وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها والتأمل فيها لا تخفى عندهم
فيه غاية التأمل وهذه الامور تفيد زيادة الاطلاع على المأخذ والعلل ومعرفة
مقاصد الشرع من وضع الاحكام وليست بموجودة في غيره ولا اقل بالرجوع
مع وجود الراجح وليس احتمال الخطاء بمانع لان حجية التقديم كانت في خبر الواحد
مع القياس اذ لا يلزم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بتقليدهم بخلاف
ما يدرك القياس **قوله** لان القول بالرأي مشهور والمجتهد يخطي ويصيب
فلا يكون قوله حجة لغيره وللقائل ان يقول سلمنا ان الكذب والمجازفة لا يظنان
بهم لكن احتمال الخطاء فيه باق لان ما ظنه دليل على ثبوت المقصود ويجوز
ان لا يكون دليلا في الواقع فوقع الخطاء في الاستدلال فلا يكون حجة فلا يلزم
غيره كالاجتهاد ولما احتمل ان يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر الا يرى ان قول

التابعين وسائر المجتهدين ممالا يدرك بالرأى ليس بحجة مع انه لا يظن بهم المجازفة والكذب فكذا قول الصحابة رضى الله عنهم قوله لان مذهبهم لو كان حجة لتناقض الحج واللازم باطل قلنا ان الملازمة ممنوعة فان التناقض مندفع بترجيح المكلف باوضح دليله او الوقف حتى يظهر رجحان احدهما او الحجر كالاقيسة المتعارضة قوله واختلف علماء فى غيره الخ لقائل ان يقول هذه خارجة عن محل النزاع لان محل النزاع ان يؤدى عن الصحابى فعل او قول ولم يخالفه غيره من الصحابة ولم يكن هناك اقوى من قوله ولا يخفى ان هذه المسائل ليست من ذلك بيانه ان ضمان الاجير المشترك مختلف فيه بين الصحابة فقد ذكر فى الظهيرية ان قول ابى حنيفة رحمه الله قول ابن عمر رضى الله عنهما وقولهما قول عمر رضى الله عنه ولما وقع الاختلاف بينهم وجب للمجتهد الترجيح برأيه وكذا الكلام فى المسئلة الاولى على ما عرف فى موضعه وان لم يكن فالوقت او الحجر كحجة الآحاد والاقيسة المتعارضة قوله يعنى كما قال عمر رضى الله عنه وعلى وعثمان وابن مسعود وانس رض علا بقول عائشة رض كما روى عبد الرزاق ان امرأة جاءت الى عائشة فقالت بعت من زيد بن ارقم جارية بثمانمائة ثم اشتريته قبل الاجل بستمائة فنقدته الستمائة وكتبت عليه ثمانمائة فقالت عائشة بئسما شريت وبئسما اشتريت اخبرى زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه مع رسول الله عليه السلام ملم يتب ثم تلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وان اقتضى القياس جوازه كما قال الشافعى لان الملك قد تم بالقبض للمشترى فيجوز بيعه من البايع كغيره لان قولها لما كان مخالفا للقياس تبينت جهة السماع لحكمها او اباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد قوله وعن ابى حنيفة انه قال لا اقلدهم الخ وهذا ظاهر المذهب قوله وكان شمس الائمة الخ وذكر شمس انه لا خلاف فى ان قول التابعى ليس بحجة على وجه يترك به القياس لما روى عن ابى حنيفة انه كان يفتى بخلاف رأيهم وانما الخلاف فى ان قوله هل يعتد به فى اجماع الصحابة حتى يتم اجماعهم بدونه فعندنا يعتد به وعند الشافعى لا يعتد به باب الاجماع هو فى اللغة العزم فيقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه والاتفاق ايضا يقال اجمع القوم على كذا اى اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد وبالمعنى الثانى لا يتصور الا من اثنين فى

فوقهما ولا يخفى مناسبة الثانى للمعنى المصطلح قوله وقوله علماء عصر الخ وتناول القول والفعل والسكوت والتقرير الشرعى والعقلى وبعضهم قيده بحكم شرعى كما قيده المص فى الحكم بدل ليخرج الامور الدينية الغير الشرعية وما ذكره الشارح اولى لان الاجماع حجة فيما لا يتوقف عليه صحته سواء كان شرعيا او عقليا او دنيويا وبحمل قول من قيد بالشرع على ما يؤخذ من الشرع فيشمل الاعتقاديات المتوقف عليها وعلى عدم اعتقاد الامر الدنيوى وفى كل من التعريف عموم محل وهو شمول الاعتقاديات المتوقف عليها صحة الاجماع كما سنذكره وشمول تعريف الشرح له اظهر كما لا يخفى فتأمله قوله وقيد فى عصر لئلا يتوهم جميع الاعصار الواردة على من تركه لما يلزم عليه من عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اجماع المجتهدين الا حينئذ ويمكن ان يدفع بالعادة فان المجتهدين كما يصح اطلاقه على الموجودين الى يوم القيمة يصح اطلاقه على الموجودين فى عصر من الاعصار والاتفاق يصلح ان يكون قرينة المراد فتأمل قوله بهذا التعريف انما يصح يرد عليه الاستصناع وبناء المدارس والسقايات والحمام بلا نزاع والتثويب فى الاذان والاقامة واصول الشريعة فانها مجمع عليها ولا يتوقف الاجماع فيها على الاجتهاد واجيب بان ابتداء المجتهدين موجودة فيها او يقال ان ذلك كله ثابت بالتواتر والاجتهاد ليس شرطا فيه على قول من لم يعتبر موافقة العوام وهو مذهب الجمهور قوله ويسمى اجماعا سكوتيا وهو من الادلة القطعية عند اكثر اصحابنا وانما لا يكفر جاحده لانه ممّن يتوهم الشبهة قوله وفيه خلاف الشافعى حيث قال الاجماع السكوتى ليس بحجة وبه قال عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضى ابو بكر الباقلانى من الاشعرية وبعض المعتزلة وداود الظاهرى قوله وحديث ابن عباس رض غير صحيح لان الخلاف بالمناظرة فى مسئلة العول كان اظهر فيما بينهم من ان يخفى على عمر وكان عمر الين الى الحق كيف وقد كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير فينا ما لم نسمع وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الى عيوبى يعنى انه لما نهى عن مهور النساء فى خطبته قالت امرأة اما سمعت قوله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا اتمنعنا ما اعطانا الله تعالى فبكى عمر رض وقال كل الناس افقه منك يا عمر حتى النساء فى البيوت وان صح فهو محمول انه اعتذر عن التكلف من المناظرة معه لما علم من غبارة عمر رض

وقالت المعتزلة الاعتراض على عمر رض عائد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا الخ تلويح

مجتهد
يطلق على الموجودين الى يوم القيمة

لطيف

لانه كان بكثرة الاموال فى المهر الى ما لا يكثر افلا تتخذوا منه الا ان كان القنطار

احدى قيمتهن التى تريدون ان تطلقوا

على مذهبه **قوله** واجيب عنه الخ حاصل ما اجابوا به عن هذا الحديث انه لا دلالة على نفي الخبث عن غيرها والا على اختصاص عدم الاجماع المعتبر بهم وتخصيصها بالذكر لاظهار شرفها وفضلها لا ينفي فضل غيرها والا على اعتبار اجماع اهلها فان مكة مع فضائلها لم تدل على ذلك اذ لا اثر للبقاع فيما نحن فيه وانما العبرة للعلم والاجتهاد ولا استفاد ذلك من مالك تاوله اصحابه فحمله بعضهم على ترجيح رواية اهل المدينة على رواية غيرهم لكونهم اقرب الى الرسول وحمله بعضهم على ترجيح اتباع اجماعهم على اتباع اجماع غيرهم ترجيحا لا يمنع في النفوس وحمله بعضهم على اجماع الصحابة باطلاق اهل المدينة وارادة الصحابة لاجماعهم فيها وحمله بعضهم على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها حتى قيل ان ابا يوسف رجع الى مذهبه في هذه الامور بشهادة ابناء المهاجرين والانصار واتفاقهم على ذلك وصحح ابن الحاجب ان مذهب مالك ان اجماع اهل المدينة حجة على الاطلاق لم يرض بهذه التاويلات **قوله** وقيل يشترط ثم اختلف القائلون في حجية اجماع من بعد الصحابة في انه هل يشترط عدم الاختلاف السابق للاجماع اللاحق ام لا وصورته اذا اختلف اهل العصر في مسئلة على قولين واستقر خلافهم فيه ذلك هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على احد القولين في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحته ام لا فذهب اكثر اصحاب الشافعي وعامة اهل الحديث الى انه يمنع ويبقى المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشائخنا في ذلك فقال اكثرهم لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلاث وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف وهو الاصح وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في رواية مع ابي حنيفة وفي رواية مع محمد وهو الاصح **قوله** مستدلين الخ يعني ان هذا البعض الذي اثبتوا الخلاف في الاصل المذكور بين ائمتنا استدلوا عليه بمسئلة ام الولد وهو ان القاضي اذا قضى ببيع ام الولد ينفذ قضاؤه عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد وقد كان هذا الخلاف بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها فدل على انهما جعلا الاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع

اللاحق وانهما لو لم يجعلاه مانعا لما جوزا بيعها والصحيح ان هذا الاجماع عند اصحابنا الثلثة لان الدليل الذي دل على ان اجماع الامة حجة لا يفصل بينما سبق فيه الخلاف عن السلف ولا بينهما لم يسبق فيه الخلاف وانما نفذ قضاء القاضي بجواز بيعها خلافا لمحمد لان هذا الاجماع مجتهد فيه فيكون فيه شبهة كخبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل والقضاء اذا صادف محلا مجتهدا فيه نفذ **قوله** وخلاف الواحد مانع اي من انعقاد الاجماع عند الجمهور وذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين ومحمد بن جرير الطبري وابو بكر الشيرازي من اصحابنا الى انه غير مانع بل اتفاق الاكثر كاف في الانعقاد فان قلت قد تفرد بعض الصحابة باشياء واثبتم الاجماع مع خلافهم كخلاف ابي طلحة في اكل البرد حيث قال لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس في ربوا الفضل قلنا بان خلاف الواحد انما يعتد به اذا لم يكن مخالفا للنص اما اذا كان فلا يعتد به وخلاف ابي طلحة مخالف لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ولا يتحقق ذلك مع اكل البرد وكذا خلاف ابن عباس مخالف الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث ولهذا انكرت الصحابة عليه ورجع اليهم **قوله** ولنا ان لفظ الامة في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة الخ ان قيل هذا خبر واحد فكيف يدل على حجية كل الامة قطعا واجيب بان الروايات تظاهرت عن النبي عليه السلام بعصمة هذه الامة عن الخطاء مطلقا ودلت على حجية اجماع الكل والقدر المشترك بينها متواتر ومشهور ثم لا يخفى ان ادلة حجية الاجماع من الكل بطريق الحقيقة وعلى حجية الاكثر بطريق المجاز والاصل هو الحقيقة ثم العام وان لم يدخل الخاص لكنه اذا وجدت القرينة يراد منه الخاص فيفيد لذلك **قوله** وقيل اقل ما ينعقد به الاجماع ثلاثة لان الاجماع مشتق من الجماعة واقل الجمع الصحيح ثلاثة والبا في عبارة شمس الائمة حيث قال والاصح عندنا انهم اذا كانوا جماعة واتفقوا على قول مع سكوت الباقين فانه ينعقد بالاجماع وان لم يبلغوا حد التواتر فتامل **قوله** وتحقيق الاصل المراد بالاصل ما كان اجماعا ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه الداخل تحت ادلة الاجماع بلا شبهة **قوله** لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كالاجماع السكوتي **قوله** والمنقول بطريق الاحاد فانه لا يوجب اليقين حتى لا يكفر جاحده واما انكار الاجماع القطعي فان كان الحكم المجمع عليه مما يشترك فيه الخاصة والعامة مثل اعداد الركعات وفرض

والحج والصوم وتحريم الزنا وشرب الخمر والسرقة يكفر منكره لانه منكر لامور الدين قطعا ولعل هو المراد بقوله في الاصل وان كان مما يعرفه الخاصة كتحريم تزويج المراة على عمتها وخالتها وفساد الحج بالوطي قبل الوقوف وتوريث الجدة السدس لم يكفر منكره ولكنه يحكم بضلاله وخطائه لانه وان كان قطعيا الآن منكره متاول والتاويل يمنع الاكفار فافهم قوله واما قيد الحكم بالشرعي ليدخل ما يتعلق بالاصول كنفي الشريك ورؤية الباري لا في جهة وما يتعلق بالفروع كوجوب الصلوة ويخرج ما يتوقف عليه صحة الاجماع كوجود الباري وصحة الرسالة لئلا يلزم الدور وما يتعلق بامور الدنيا كتجهيز الجيش وعمارة الارض فانه مختلف فيه قال بعضهم يكون حجة وقال بعضهم لا يكون قوله وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة اي حكم الاجماع في الاصل ان يكون حجة شرعية قطعية عند عامة المسلمين وذهب الخوارج والنظام والقاشاني من المعتزلة واكثر الروافض الى انه ليس بحجة ثم لا يخفى ان هذا الخلاف ينبغي قولا اولا اي بالاجماع فتامله قوله قولنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين وجه التمسك به انه تعالى امرنا بالكون مع الصادقين والمراد من الصادقين هو الصادق في كل الامور اذ لو كان المراد الصادق في بعض الامور للزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون الامر امرا بالمتابعة في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتفصيل ثم نقول ذلك الصادق في كل الامور التي يجب متابعته في كل الامور اما مجموع الامة اذ لا يجوز ان يراد بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا تثبت القدرة عليه الا بمعرفة اعيانهم وقد نعلم بالضرورة انا لا نعلم واحدا بعينه نقطع به بانه من الصادقين فيثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الامة قوله فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم الخ يعني فان المراد بشهادتهم في الآخرة على الامم بان الانبياء قد بلغت اليهم الرسالة لا فيما اجمعوا ان يكون عدولا في الآخرة لان عدالة الشهود تعتبر حالة الاداء سلمنا ذلك لكن المراد من كان في زمان نزول الآية وسلمنا ان العبرة لعموم اللفظ لكنه معارض لانه جعل اهل الكتاب شهداء بقوله تعالى وانتم شهداء وليس اجماعهم حجة فكذا هذه الامة والجواب بان الله تعالى ذكر الشهادة مطلقة فيتناول الدنيا والآخرة ومن شهادتهم حكمهم فيما اجمعوا

لقوم

والتعليل نحو

عليه

عليه لو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة لم يكن في تخصيصهم فائدة لان جميع الامم عدول واجماع اهل الكتاب يحمل على انه كان حجة حين كانوا متمسكين بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم حجة لكفرهم على ان تاويل وانتم شهداء بما فيه من نبوة محمد عليه الصلوة والسلام قوله والداعي قد يكون الخ اعلم ان سبب الاجماع نوعان داع وناقل فالداعي هو الذي يدعوهم الى الاجماع ويحملهم عليه والناقل هو الخبر الذي ينقل الاجماع الينا والفرق بينهما ان السبب الداعي للانعقاد والناقل للاظهار واعلم ان الجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا سند يستلزم خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة وضرورة كون الحكم قطعيا قوله وقال بعضهم لا ينعقد الا بدليل قطعي لانه قطعي فلا ينبني الا على قطعي وجوابه ان كونه حجة ليس مبنيا على سنده بل هو حجة كرامة لهذه الامة والدليل على بطلان هذا المذهب انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فانه لو السند اذا كان ظنيا فهو مفيد اثبات الحكم بطريق القطع فاذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة فلا يكون لغوا قوله ولا بعض لا ينعقد الاجماع الا عن خبر واحد او قياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المتواترة لا يحتاج الى الاجماع لان الحكم اذا يكون ثابتا بهما لا به وجوابه ان ثبوته لا تفصيل فيه ما بين ظني وقطعي وقد تقدم فائدة الاجماع بعد وجود السند وكذا بعد كونه قطعيا قوله واذا انتقل الينا بالافراد بفتح الهمزة جمع فرد وهو واحد وبكسرها مصدر افرده بمعنى صيره فردا بروايته له دون غيره ويرجح الاول بمقابلته للمتواترة وبمجامعة لفظ الآحاد ليكون المعنى ان نقله اما بطريق التواتر او بطريق الآحاد ويرجح الثاني بمقابلته بالاجماع ليكون المعنى ان نقله اما بطريق الاجماع والشركة في نقله واما بطريق الافراد ويعني الافراد به والاختصاص بنقله بحيث لم ينقله عدد يبلغون عدد التواتر قوله وقال بعض اصحاب

سبب الاجماع نوعان

شهادة

الاتوره

الثاني الى آخره وهو قول بعض اصحابنا ايضا قوله لان الاجماع قطعي
ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به القطعي وتقرير الجواب
انا لا نثبت بنقل الواحد اجماعا قطعيا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته به بل
يثبت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل كخبر نقل الواحد غير ممتنع كخبر
الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة وهي
اجماع الصحابة رضي الله عنهم ودلالة النصوص ولم يوجد ههنا دليل قاطع
يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل
للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصب شرع بالرأي واجيب
بان وجوب العمل به ثبت بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد للدليل
الظني موجب للعمل قطعا كالخبر الذي تخللت واسطة بين ناقله والرسول
عليه السلام فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع الذي لم تخلل بينه
وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة
المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل به
في هذه الصورة ثبت فيما تخلل في نقله وسائط لعدم القائل بالفصل
هذا والقائل ان يقول خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل
والا فهو في الاصل حجة قطعية لعلة قطعية كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد
في ان المسموع من النبي عليه السلام حجة قطعا قوله حتى لا يكفر جاحده
والنسخ في هذا جائز بمثله فيجوز ان يجمع الصحابة على حكم ثم يجمعوا
على خلافه بعد مدة ولو اجمعوا اهل القرن الثاني على خلافهم لا يجوز لانه لا يصلح
ناسخا لكونه دون الاول ولو اجمع القرن الثاني على حكم ثم اجمعوا على خلافه
والحاصل ان القطعي ينسخ بالقطعي لا بالظني والظني ينسخ بهما كذا
في شرح البزدوي والاخسيكثي هذا ما تقدم في النسخ لانه محمول على اجماع
غيره من جنس معين فتنبه قوله لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي وان كان
من الادلة القطعية لانه من نوع الشبهة كما قدمناه والاخسيكثي هنا جعله
من الادلة الظنية نظرا الى هذه الشبهة قوله بمنزلة خبر المشهور
حتى لا يكفر جاحده لشبهة الاختلاف ويجوز به الزيادة على الكتاب
قوله ولقائل ان يقول السكوتي في الدلالة دون النص فكيف يكون
السكوتي اعلى درجة من التنصيص الخ وجوابه ان الصحابة لما اختصت
باوصاف لم يكن لغيرهم كان سكوتهم ارفع من تصريح غيرهم قوله ولا يجوز

لمن بعدهم

يجوز نسخ الاجماع بمثله دون الادون منه

لمن بعدهم احداث قول آخر عند الجمهور وليعلم ان الظاهرية يجوزون بل المنع
منه انما هو في الجميع مخالفة الاجماع والاجماع مع مخالفته بالخلاف كيف وقد احدث
ابن سيرين قولا ثالثا بعد اجماع الصحابة على قولين في زوج وابوين وامرأة
وابوين من حيث جعل الام في الاولى الثلث ما بقي بعد فرض الزوج كما هو قول
عامة الصحابة وفي الثانية ثلث جميع المال كما هو قول ابن عباس وكذا مسروق
احدث قولا ثالثا في قول الرجل وامرأته انت علي حرام بعد اجماعهم على
ستة اقوال فيها وجوابه للمتعلق بهذا الكلام حكم ولنا ان الصحابة اذا اختلفوا
على قولين مثلا فقد اتفقوا في المعنى على المنع من احداث قول ثالث لان الحق
لا يعدوا قاويلهم ولا يخفى ان نظن الجهل به فلو جاز احداثه لاحد وابوه وقد منعوا
منه لا يرى انهم صحوا في الجد مع الاخوة من احداث قول ثالث فيقضى بكل
المال للاخوة دون الجد وايضا احداث القول الثالث يستلزم بطلان القولين
الاولين المستلزم باجماعهم على الخطأ بهذا قالوا والقائل ان يقول على الاول
انا منعوا منه بشرط ان لا يؤدي اليه الاجتهاد لا مطلقا وعلى الثاني انا لم يجوزوا
فيها احداث القول بجعل المال كله للاخوة دون الجد لانه مخالف لاجماعهم
على عدم حرمان الجد وعلى الثالث بان كان واحدا لم يلزم من تجويز القول الثالث
حقيقة الخطأ وقد يقال به ولئن كان متعددا لم يلزم المخالف ان استلزم
رفع ما اجمعوا عليه لم يجز كجعل المال كله للاخوة دون الجد لانه مخالف لاجماعهم
على عدم حرمان الجد وان لم يستلزم ذلك جاز كجعل النية شرطا في بعض الطهارات
لانه لا يستلزم رفع اجماعهم في ذلك لان القولين اصحها ان النية شرط في الطهارات
كلها كما هو قول البعض والثاني انها ليست بشرط في شيء منها كما هو قول البعض
باب القياس قوله القياس في اللغة هو التقدير يقال
قست النعل بالنعل والثوب بالذراع اذا قدرتهما بهما وقاس الطبيب
الجرح اذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار غوره ويستعمل في المساواة
بمناسبة العلاقة اللازمة لان تقدير الشيء بالشيء يستلزم المساواة
بينهما يقال فلان لا يقاس بفلان اي لا يساويه وصاحبنا خص القياس
في اللغة بالبناء لان كلمة على جعلت صلة في الشرع فعل قاس عليه بتضمين
معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعي البناء والاثبات ابدا قوله وفي الشرع
الخ القياس في اصطلاح اهل الشرع على قسمين عقلي وشرعي فالعقلي ما استعمل
في اصول الديانات وكل مورد غائب الى شاهد ليستدل به عليه

والشرع جا عرف المصنف رح قوله واعترض على هذا التعريف بانه غير جامع
اذ يخرج عنه القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون
على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بعلة العجز عن الفهم فانه قياس
ولم يشمله التعريف لان ذكر الاصل والفرع في المعدوم فاسد لان الاصل شئ
والمعدوم ليس بشئ ولا قابل للاتصاف بالسببية والصورة والاستقيم
منع القياس بين المعدومين ودعوى ان المثال المذكور انما هو قياس العدميين
وان الشئ لا يصلح ان يعلم ويخبر عنه لعدم تحقق الفرق بين العدم والمعدوم
في الصدق وان تحقق في المفهوم اذ لا معنى لانتساب العدم في الخارج الا ما تحقق
العدم فيه والشئ وان مجازا حقيقة لغوية واصطلاحا اعتراضا على ما ذكر
لا يطلق على المعدوم في اصطلاح اهل السنة والتعريف الاصطلاحي لهم فلا يليق
الايراد بما لا يليق اصطلاحهم واوردوا ايضا عليه قياس الدلالة وقياس العكس
فانهما قياسان كان لم يصدق التعريف عليهما لان الاول مساواة فرع لاصل
في وصف جامع لا يكون علة للحكم ودليلا له كقياس النبيذ على الخمر في التحريم بجامع
الرائحة الدالة على الشدة المطربة والتقدير في العلة لا يشمل التقدير في دليل
مساواة لها فلا ينعكس والثاني اسقاط نقيض حكم الاصل كقولنا في اشتراط
الصوم في الاعتكاف المطلق لما وجب الصوم مع الاعتكاف بالنذر بالاتفاق
وجب في الاعتكاف بغير نذر بدليل عكسه في الصلوة فانها لما لم تجب في الاعتكاف
بالنذر بالاجماع لم تجب بغير نذر فالاصل في هذا القياس هو الصلوة والفرع
هو الصوم والحكم في الاصل وهو الصلوة عدم وجوبها في الاعتكاف وعدم كونها
شرطا فيه والحكم في الفرع وهو الصوم ونقيضه وهو وجوب الصوم وكونه شرطا
في الاعتكاف والتقدير في العلة المقتضى لها والهادي العلة لا يشمله لان
التحقيق في هذا القياس عدم تقدير الاصل بالفرع في الحكم والعلة وهو نقيض
في القياس المعرف وهو تقديرهما في الحكم والعلة فلا ينعكس التعريف واجيب
بان قوله اظهار الحكم انما يكون بالاستدلال عن دليله مسلم لكن قوله
الدليل هو القياس ممنوع بل الدليل الذي اظهر حكم الفرع هو ما اوجب الحكم في
المقيس عليه والاظهار بهذه الصفة هو القياس وثبوت الحكم في الفرع
حكم هذا الاظهار بقى شئ آخر وهو ان تقدير الاصل بالفرع في الحكم والعلة
وهو نقيض التحقيق في القياس وهو تقديرهما في الحكم والعلة فلا ينعكس
التعريف واجيب بانا ليس بمراد من مطلق القياس لانهما ليسا بقياس

لان الاصل ما يبتني عليه غيره والفرع ما يبتني على غيره والمعدوم ليس بشئ

مطلب الشئ لا يطلق على المعدوم عند اهل السنة والجماعة

حكم الفرع بيانه

حقيقة وكذا الاستعمال الاضافيين ويمكن رده بان المراد لا ينبغي الايراد
قوله والحد الصحيح اي الخالي عن ايراد ما سلف ما ذكره صاحب الميزان والشيخ
ابو منصور واختاره المحققين قوله لان القياس مظهر لا مثبت بل المثبت
هو الله تعالى وكذا ان تقول الادلة كلها انما هي امارات وعلامات على
ثبوت الاحكام والمثبت انما هو الله تعالى واضافة الاثبات اليها مجاز لا خصوصية
لذلك بالقياس والجواب ان القياس لا يسند اليه الاثبات لا حقيقة ولا مجازا
بل هو مظهر لكون حكم الفرع داخلا تحت حكم الاصل بدليله والمثبت حكم الفرع
مجازا انما هو دليل الاصل فالقياس مغير حكم الاصل من الخصوص الى العموم
بثبوته في الفرع فكان النص بعمومه يتناول صورة الفرع وقد خفي علينا واظهر
بالقياس قوله وانما قال مثل الخ وانما ذكر لفظ المذكورين فلاجل ان يعم
التعريف الموجودين والمعدومين وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية حكم
الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة
الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله
عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد
الاوصاف بتعدد المحال واجيب عنه بان المراد من التعدية اثباتا مثل حكم الاصل
في الفرع من الجواز والفساد والحل والحرمة ونحوها لان التعدية في هذا الموضع
لا يتصور الا بهذا الطريق وهذا المفهوم من هذا الكتب من غير قرينة لفظية
كقولك ضربته ضرب زيد غلامه يفهم منه ان المراد منه ضربته مثل ضربه لاستحالة
ان يكون ضربت ضرب زيد فكذا هنا فتامله قوله فلا يجوز اثباته بالقياس
لما في اصله بالشبهة وتعالى الله عن العجز عن اثبات حقه بدليل لا شبهة
فيه قوله نقلا وعقلا نصبهما اما على التمييز او الظرفية او المصدرية او بنزع
الخافض بمعنى انه حجة بالعقل والنقل قوله اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار فان المطلوب ثبت باشارته لان الاعتبار رد الشئ
الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه وهذا يشمل الاتعاظ والقياس بنوعيه فيكونان
ثابتين بمنطوق الاية غير انها مسوقة للاعتبار بمعنى الاتعاظ لا له باعتبار
القياس فيكون بالمعنى الاول ثابتا بعبارة النص وبمعنى الثاني ثابتا باشارته
سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لا غير ولكنا نثبت بطريق القياس بطريق
الدلالة المسماة بفحوى الخطاب وطريقها ان الله تعالى ذكر في النص هناك
قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالشوكة والقوة ثم امرنا بالاعتبار

ضمير به راجع

اي المنقول الشرعي

عبارة ولا يدل على القياس اشارة

اي العالم بالعلة بعد العالم بالحكم

لنكف عن مثل ذلك التعب لئلا يحصل لنا مثل ذلك الخ وحاصله ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالحكم وهو كذلك في الاحكام الشرعية من غير فرق وهذا
المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياساً فلا يلزم منه اثبات
القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة بلا خلاف وانما الخلاف
في القياس الذي يعرف فيه العلة بالاستنباط قوله كذا قال ثعلب قلت
وقال غيره الاعتبار الاتعاظ بل هو الاسبق الى الوهم هنا (والاخبار) لترتبه على ما سبق
والجواب على تقدير التسليم المطلوب حاصل بالدلالة لان المقصود منتقل
من العلم بحال كثيرة الى العلم بحال نفسه على ان المامور مطلق الاعتبار الذي
هو القياس الشرعي احد جهاته وهو يكفي في المطلوب قوله ومن هذا يعرف
ان الاول استدلال بعبارة النص قد علمت ان الاول انما هو استدلال
باشارة الآية وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لانها مسوقة
للاعتبار بمعنى الاتعاظ لا له باعتبار القياس ولكنها تشمل الاتعاظ والقياس
كما بيناه فتامله قوله وهذا الاستدلال بدلالته على تقدير تخصيص الاعتبار
بالمثلات وعلى تقدير عموم الاعتبار بالمثلات وغيرها فهو صريح في الاستدلال
بعبارة النص قوله وحديث معاذ نحو معروف وللقائل ان يقول حديث
معاذ ظني لانه آحاد والمسئلة اصولية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن فالاولى
الاقتصار على الدليل القطعي قوله في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة
مثل بمثل يروى برفع مثل ونصبه متفق عليه من حديث عبادة بن الصامت
رفعه الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير
والتمر بالتمر والملح بالملح مثل بمثل سواء بسواء يداً بيد فاذا اختلف هذه
الاوصاف فبيعوا كيف شئتم فمن زاد او استزاد فقد اربى الآخذ والمعطي
فيه سواء قوله بطلان البلاء يعني انما قدر المحذوف من مادة البيع لانه
وارد في المبادلة والباء فيها للالصاق فاستدعت ملصقاً به والمناسب
له هو فيما نحن فيه قوله تقديره بيع الحنطة بالحنطة ويجوز ان يقدر فعل مجهول
نحو تباع الحنطة بالحنطة وكلا التقديرين على صيغة الخبر بمعنى الامر قوله
والحنطة مكيل اي اسم علم لمكيل معلوم موضوع لنوع من الطعام الذي
يصح ان يكال فليس المراد تحقيق بالمكيل فان ترك كيله لا يخرجه عن كونه
كيلياً قوله قوبل بجنسه يعني في الحديث حيث قال بالحنطة قوله والاحوال
شروط لكونها صفات والصفات مقيدة كالشروط الا ان الاطلاق

في تقدير
وتاخير

مطلب
حديث الحنطة بالحنطة

يتعلق بالركوب كما يتعلق بالدخول من قوله ان دخلت الدار راكبة فانت
طالق قال في التوضيح وفيه نظر اذ لا نسلم ان الوصف بمعنى الشرط قوله والامر
للايجاب الظاهر ان الاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز
بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لم تعمل بمفهوم الصفة ولم يمكن ان يجعل عدم جواز
البيع عند انتفاء الصفة منفياً بحكم الاصل اذ الاصل هو جواز البيع المصير
الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية
المماثلة واجبة ولا يبعد ان يكون الشيء مباحاً ويجب رعاية شرط عند الاقدام
عليه كالنكاح فانه مباح ويجب فيه شرط وهو الاشهاد عند الاقدام عليه وكاخذ
الرهن فانه جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب
ان المامور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة
بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر مصروف
الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا
اخذتم الرهن فاقبضوا قوله واراد بالمثل بمعنى القدر لقيام الاجماع على عدم
اعتبار المماثلة من جميع الحيثيات قوله للفضل على القدر الشرعي وادناه
في المكيلات نصف صاع وفي الموزونات قيراط من الذهب ودرهم
من الذهب وهذا لان الفضل لا يتصور الا بناء على المماثلة وهي انما تكون
بالقدر والفضل لا يتصور الا على القدر من الجانبين وذكر في فوائد البدرية
لشيخ الاسلام ان الفضل على القدر يكون قدراً وادناه نصف فالواجب
ان يكون الزائد مما اذا كان الفضل كذلك واما ما دون ذلك فلا يحرم
وهذا يخالف لرواية عامة الكتب قوله اذا لم يبلغ ذلك نصف صاع من احد
الجانبين قوله فاذا بلغ ذلك كما اذا باع حفنة بحفنتين يحرم الفضل لان
ما دون نصف صاع في حكم الحفنة وكذا يضمن الحفنة والحفنتان عندنا
بالقيمة ولو وضعت مكاييل اصغر من نصف صاع كربع قدح وثمن قدح
فكلفي ويا ربنا ما فطاشكاله في الربوا وكون الشرع لم يقدر ببعض المقدرات الشرعية
في الواجبات المالية فاقل منه لا يستلزم اهدار التفاوت المتيقن في
الاسعار ما دون الحبة من الذهب والفضة لا قيمة له قوله لان الربوا اسم
لكل زيادة في احد البدلين وقيل هو فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة
مال بمال وقيل هو فضل خال عن عوض شرط لاحد المتعاقدين في المعاوضة
ولا يخفى ان كلاً من هذه التعاريف غير منعكس فان بيع الدراهم بالدراهم

صاع
١٠٤٠

قال شريف

العيراط عند اهل نصف
عشر المثقال صدر الشريعة
في الصرف
ه

مطلب
بيان المقدار الذي لا يجري فيه
الربوا في الاشياء الستة
ه

تعريف الربوا

نسيئة ربوا وليس فيه فضل مال لا يقابله عوض وفي جميع العلوم الربوا عبارة عن عقد فاسد وان لم يكن فيه زيادة وهذا التعريف اولى لشموله جميع الافراد اللهم الا ان يقال المراد بالفضل اعم من الحقيقي والتقديري كذا في مجاز الاسبيجابي اتفقوا على انه لو انكر ربوا النسيئة يكفر ولو انكر ربوا الفضل اختلفوا فيه قال ابن عباس رض لا اجراه قوله لان المماثلة تتقوم بالصورة والمعنى لان كل موجود من المحدثات موجود بصورته ومعناه قوله وذلك بالقدر والجنس لان القدر عبارة عن التساوي في المقدار وبه يحصل المماثلة الصورية واليه اشار صلى الله عليه وسلم بقوله مثلا بمثل والجنس عبارة عن التشاكل في المعنى وبه يثبت المماثلة المعنوية واليه اشار صلى الله عليه وسلم بقوله الحنطة بالحنطة وللقائل ان يقول المماثلة الصورية كما يحصل بالوزن والكيل يحصل بالقيمة ايضا فانه يجعل العدديات امثالا متساوية كالكيل في المكيلات بدليل انها يضمنان بالمثل في ضمان العدوان والجواب انا لا نسلم ان العدد يجعلها متساوية وانما جعلت امثالا في ضمان العدوان مع قيام التفاوت للضرورة الا ان الاتلاف قد تحقق والخروج عن العدوان واجب والتفاوت في القيمة اكثر فلو لم يتحمل هذا التفاوت لوقعنا في تفاوت اكثر منه وهو القيمة قوله وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء وهو وان لم يوجد في كتب السنة بهذا اللفظ ولكنه ماخوذ من اطلاق ما قدمناه من حديث ابي سعيد هذا وللقائل ان يقول لو سقطت الجودة عند المقابلة بالجنس لجاز بيع الاب والوصي مال الصغير بمثله رديا ولكان بيع المريض في مرض الموت حنطة جيدة بردية معتبرا من جميع المال لا من الثلث واللازم باطل فالملزوم مثله واجيب بان الجودة ساقطة في غير المقابل بالجنس لا محالة وعدم جوازه والاعتبار من الثلث باعتبار ان يصرف بهو لا مقتصر على الوجه الانظر ولا نظر في تصرف يفضي الى سقوط الجودة فتامل قوله بهذا الحكم النص اي بهذا الذي ذكر في الامور الثلثة وهو وجوب التسوية والحرمة عند فواته والداعي حكم النص اما الاول فلان النص سيق له فكان ثابتا بعبارته واما الثاني فلانه وان لم يبق له النص لكنه ثابت بالنظم لغة بقوله والفضل ربوا فكانت الجودة ثابتة باشارته واما الثالث فقد ثبت ضرورة الاول فكان ثابتا باقتضائه فتبين ان الكل حكم النص

ثم بعد ما تاملنا هذا ووقفنا على هذه المعاني لم يبق لنا الا الاعتبار وقد وجدنا الارز وغيره كالدخن والجص وسائر المكيلات والموزونات امثالا متساوية اي والمنصوص عليه في العلة المذكورة وكان الفضل الزائد على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد بيع مثل حكم النص بلا تفاوت احدهما على الاخر في حكم فوجدنا اثباته فيه على طريق الاعتبار واثبات غير المنصوص به في حكم بالعلة قوله فهو اي الحشر الثاني اجلاهم عمر رض اياهم من خيبر الى الشام وقيل الحشر الثاني يوم القيامة لان المحشر يكون بالشام وعن ابن عباس رض من شك ان المحشر يكون بالشام فليقرا هذه الاية وقيل الاول لا يدل على التكرار بدليل ما لو قال اول عبد اشتريته فهو حر فاشترى عبدا يعتق من غير توقف الى شراء عبد اخر وهذا ضعيف لان الاول يدل على ثان البتة وان لم يتوقف على وجوده قوله فيما لا نص فيه من الاقوال والافعال والاعتقاديات قوله والجواب عن نفاة القياس ثم اما تقرير الجواب عن الاية فان كون القياس حجة لا ينافي كون الكتاب كافيا لان حجيته ثابتة بالكتاب فلا يكون خارجا عنه ولا عن بيانه او نقول ليس في الكتاب بيان كل شيء صريحا بالاتفاق الا ترى الى قوله ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما ليس فيه صريح النهي عن الضرب والشتم فلما لم يكن فيه بيان كل شيء صريحا دل ان المراد بالتبيان بالمعاني المودعة فيه والمعاني يوقف عليها تارة صريحا وتارة دلالة او اشارة او اقتضاء ولا يحصل الا باجتهاد الرأي فيكون ما تمسكوا به حجة لنا عليهم بعد ان زعموا انه لهم علينا واما عن السنة فان قياس بني اسرائيل لم يكن كقياسنا فانهم كانوا يقيسون في نصب الشرائع ما لم يكن في التورية كما كان فيها ونحن نرد شرعا الى نظائره وايضا كان قياس بني اسرائيل باعتبار الصورة دون المعنى كما يفعله اصحاب الطرد في يومنا هذا على ان هذا الحديث ليس بحجة لانه خبر واحد وهو لا يوجب الا العمل وحجية القياس من باب العلم والاعتقاد ولا يقال يرد عليكم مثل هذا فيما تمسكتم به من اخبار الاحاد لانا نقول انما يرد علينا اذا لم يكن مشهورة بتلقي الصحابة اياها بالقبول والتلقي ثابت بالاجماع فكان ما تمسك به مثل ما هو موجب العلم والعمل وعن المعقول فانه تعالى اطلق لنا العمل بالرأي في جهة القبلة وهو محض حق الله تعالى لانه لاداء حقه تعالى ولم يكن في ذلك مناقاة لكمال قدرته والفرق بين القياس وخبر الواحد ساقط لان علة القياس موجبة عندنا للعلم كاصل الخبر لان الوصف

مسئلة تقوم والمماثلة بالصورة والمعنى

الدخن جاورس

قال قتادة اذا كان اخر الزمان جاءت نار من قبل المشرق فحشرت الناس الى ارض الشام وبها يقوم عليهم القيمة

كان كلما كانا يقتضي التكرار وان لم يتوقف على وجوده الفعل الحقيقي تحت

غم

كما لو كان التعليل كالرواية فلما يحتمل الرواية الغلط يحتمل التعليل الغلط من غير فرق قوله والاصول في الاصل معلولة اي المستقيم لفظ المعلول لان العلة التي هي المصدر بالرتم والنعت منه عليل فالصواب ان يقال هذا النص معلل او غير معلل والجواب انه قد جاء فهو معلول قال في المذهب يقال رجل عليل ومعلول اي ذو علة اذا عرفت هذا فنقول قد اختلف العلماء في تعليل النصوص على اربعة مذاهب احدها ان الاصل فيها عدم التعليل حتى يقوم دليل بالتعليل الثاني ان الاصل معلول بكل وصف الثالث عدم كونه معلولا بكل وصف ولا ببعضها ولكن لابد من دليل يميزه من بين سائر الاوصاف وينسب هذا المذهب الى الشافعي ولكن المشهور فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام التعبد دون التعليل الرابع وهو مذهبنا ان الاصل التعليل الا لمانع وانه لابد في ذلك من فلانة تمييز الوصف الذي هو علة عن غيره من الاوصاف ومع ذلك لابد قبل التعليل والتمييز من قيام الدليل على ان ذلك النص الذي اريد استخراج علته معلول في الجملة وليس حكم النص مقصورا على مورده لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل الا انه انما يثبت بطريق الظاهر الاجماعي على ان بعض النصوص غير معلول لان الظاهر انما يصلح حجة للدفع دون الالزام كالاستصحاب ونظيره ثمرة هذا الاصل في الذهب والفضة فان الربوا ثابت فيهما بالنص وهو معلول عندنا بعلة الوزن والجنس وغير معلول بذلك عند الشافعي فلا يصح مثالا يستدل عليه بان الاصل في النصوص التعليل وانما علينا اقامة الدليل فكان النص معلول في الحال قوله اللام يكون بمعنى في قوله عبّر عن المعلوم بشاهد يعني كان ينبغي ان في الحال معلول وقد يقال كون اللام بمعنى في مجاز ان سلّم هذا الاستعمال المستشهد به والعدول عن الحقيقة الى المجاز لابد من دليل ونكتة ولفظ معلول صريح في المقصود من لفظ شاهد ويجاب بان النكتة كون اللام اخصر من في وانما عبّر بالشاهد للنكتة التي ذكرها الشارح وحاصله ان النصوص مشهود انه على احكامه وقد حلّ بعض الشراح عبارة المتن في هذا المقام بخلاف ما ذكره الشارح وهذه عبارته قبل ذلك المذكور من التعليل والتمييز من قيام الدليل على ان ذلك النص الذي اريد تعليله للحال وقت القياس معلول في الجملة بعلة يستدل بها على ان ذلك الوصف شاهد على ان حكم النص

لفظ معلول ه

مطلب ... الاجماع ... بعض الشارحين ان سنده اما الكتاب او السنة في الاصل ه

لان نحو اللام يكون بمعنى في

يقتدبها الى غير مورده لا قاصر عليه فابقيت اللام على حقيقتها وكذا الشاهد ولم يجد جزاءه عن معلول ولا يخفى ما فيه من التكليف لكن ترجيح اسم الاشارة الى المذكورات من التعليل والتمييز اولى من ما فعله الشارح قوله ثم القياس تفسير لغة وشرعا اعلم ان باب القياس يشتمل على بيان لفظ القياس اي موضوعه لغة واصطلاحا وشرطه وركنه وحكمه ودفعه لابد من معرفة المجموع لان الشارع في شئ لابد ان يتصوره اولا ليكون على بصيرة في طلبه او زيادة بصيرة ولا يوجد الشئ الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولم يشرع الاحكام لان الشئ انما يخرج عن العبث الا بكونه مفيدا وذلك انما يتحقق بالحكم وبعد تحقق ذلك يبقى للسائل ولاية الرفع فيحتاج الى جواب يتخلص به عنه قوله فشرطه تحقق شرطه ثلثة انواع وقد مر شروط حكم الاصل وشروط حكم الفرع اما شروط حكم الاصل فستة عند المص رح اربعة شروط وضمن الشرط الثالث ستة وانما جعل مجموع الستة شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقيق التعدي فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف شروط الثلثة قوله وهو محل الحكم المنصوص عليه اختلف العلماء في تعيين الاصل والفرع في هذا الباب فالاصل عند اكثر الفقهاء واهل النظر هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على الحنطة مثلا في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو الحنطة عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع متفرعا منه ومردودا اليه وذلك هو البر في هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وذهب طائفة على ان الاصل هو الحكم في المحل المنصوص عليه لان الاصل ما يبتنى عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره وهذه الخاصة موجودة في الحكم دون المحل والدليل وهذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل واحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصله واصل الاصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين من غير عكس قيل وفيه نظر لاستقامة اطلاقه على المنافيين بالمعنيين نعم اذا كان الاشبه بمتابعة الجمهور فهو وان كان تقليد لكن نعلته صحيح واما النزاع فهو محل الشبهة عند الاكثر كالارز وسائر الربويات وعند البعض هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه

كحرمة الحكم المنصوص عليه ... ه

لانه موصل العلم ... الحكم ...

اي في المحل والدليل

تحريم بيعه بجنسه

منقاضا وهذا اولى لانه هو الذى يبتنى على الغير ويفتقر اليه الا انهم لما سموا
المحل المشبه به اصلا سموا المحل المشبه به فرعا للمشاكلة اذا تقرر هذا فنقول
ان كان المراد فى الاصل هنا النص المثبت للحكم كان الخصوص بمعنى الانفراد
والباء الاولى بمعنى مع وفى بعض النسخ بسببه والضمير راجع الى الاصل والمخفف
غير مذكور فيتحل اى المعنى الى ان الشرط ان لا يكون النص المثبت للحكم
فى المحل منفردا مع حكمه بذلك المحل بحيث لا يشاركه فيه غيره بسبب نص
آخر يقتضى اختصاصه بذلك المحل كقوله عليه السلام من شهد له خزيمة
وحده فحسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة خزيمة وحده بحله وهو
خزيمة بسبب قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين فانه لما اوجب على جميع
المكلفين مراعاة العدد لزم منه نفى قبول شهادة الفرد فاذا ثبت فى موضع
بدليل كان مختصا به ولا يعدوه والنص الثانى فى غيره وان كان المراد منه محل
الحكم كان الخصوص بمعنى التفرد والباء الاولى وصلة والثانية للسببية
فيتحل الى ان الشرط ان لا يكون محل الحكم مختصا بحكمه بسبب نص آخر كمثل
خزيمة فانه متفرد بقبول شهادته وحده بحيث لا يشاركه فيه غيره وعرف
هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين قوله وهى تدخل
على المقصور كثيرا الخ اعلم ان الاستعمال فى الاصطلاح الوقى على ان المقصور
هو المذكور بعد الباء ويقال خصصت زيدا بالذكر وفى الكشاف اياك
نعبد نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء فى المقصور عليه
فقليل كما فى قولهم فى ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لا لتخصيص
القيام بزيد وقول بعض النحاة يختص القسم بدخول لكنه ما يتبادر اليه
الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلهذا غير بعض المحققين
عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به لئلا يدخلها على
المقصور عليه وان كان حقها دخولها على المقصور تنبيها على المتبادر و
المتعارف تنبيها على الاوهام اذا علمت ذلك تبين لك ان قول الشارح
فيحمل على القلب ليس بظاهر لان النص هو المقصور تنبيها على الاصطلاح
فلا قلب فى العبارة اللهم الا ان يقال المراد القلب بالنسبة الى المتبادر
الى الوهم اى حق العبارة ان يقول كما ذكره بعض المحققين ولا يخفى
ان عبارة الشارح فى هذا المقام ايجازه مخل يحتاج الى تكميل وكان حقها
ان يقول وهى تدخل على المقصور كثيرا وادخلها على المقصور عليه تقليل

لكنه

لكنه ما يتبادر اليه الوهم كثيرا فيحمل على القلب بالنسبة الى ذلك قوله
وليس المراد من الخصوص المنفى الخصوص من صيغة عامة لا يطلق لا يطلق
الخصوص وبالنص سببه والنص الآخر الدليل المخصص والخصوصية بسبب
غير مذكور يعنى يشترط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا بحكمه عن قاعدة
بسبب نص آخر يخصصه ولئن اريد به ذلك كان المراد بالخصوص الخصوص
بطريق الكرامة مثل خزيمة فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده
لما روينا من العمومات الموجبة للعدد فان الخصوص اذا كان بطريق الكرامة
منع الحاق الغير به قياسا وان كان ذلك الغير مثل المخصوص فى الفضيلة
او فوقه لانه متى تعدى الحكم الى غيره ادى الى ابطال الخصوصية الثابتة
بالنص بخلاف مطلق الخصوص فانه لا يمنع القياس بالنص كما ذكرت والباء
الثانية صلة والنص الآخر دليل الخصوص والمخصوص منه غير مذكور والمبنى
عليه ان لا يكون محل الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه بنص آخر وفيه
نظر فان الخصوص المصطلح لا ينقسم الى ما هو بطريق الكرامة وغيره ولو
سلم لكن لا نسلم جولانه لان شرط المقارنة ولو سلم فالعموم والخصوص
من اوصاف النظم فجعل العام المخصوص من القاعدة العامة لا يكاد يصح قوله
بناء على اخباره متعلق بجواز الشهادة للرسول والضمير راجع اليه لان التعليل
لا يعارض النص قوله بناء على العيان متعلق بجواز الشهادة لغيره والمعنى
ان خزيمة فهم ان الشهادة تجوز للرسول عليه السلام بناء على اخباره كما تجوز
لغيره من آحاد الامة بناء على العيان والمشاهدة فان قوله عليه السلام
فى افادة العلم كالعيان والشرع قد جعل السماع فى بعض الاحكام بمنزلة العيان
فكان قول الرسول بذلك اولى قوله الباء فيه للتعدية لان معدولا من العدول
وهو لازم فلا يبنى المجهول الا بالصلة ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف
فيكون متعديا لكن الاتيان بالباء يعين انه من العدول قوله يعنى ان لا يكون
الاصل اى حكمه عادلا عن سنن القياس اى مائلا عنه يعنى ان لا يكون على
خلافه لان حاجتنا الى اثبات الحكم فى الفرع بالقياس على الاصل موافقا
للنص فاذا جاء النص فى محل مخالفا للقياس لم يمكن اثبات الحكم فى الفرع
بالقياس اذ القياس يرد هذا الحكم ويقتضى عدمه فلا يستقيم اثباته به
لانه لا يصير نافيا ومثبتا لشىء واحد فى زمان واحد وذلك اعترض بانه
لا حاجة الى تقدير الحكم لان الحكم كما يصدق عليه انه معدول به عن القياس

يصدق على المحل او قياس المحل ان لايكون محكوما عليه بهذا الحكم فاذا حكم
عليه به كان معدولا به عن القياس لان كون هذا المحل متصفا بهذا الحكم لايعقل
واجيب بان الحاجة اليه ضرورية لان المحل لايكون معدولا به عن القياس
حقيقة والتقدير الذي ذكره مجاز متكلف بعيد عن الفهم فكان للاضمار الذي
دل عليه الكلام اولى اعلم ان الخارج عن سنن القياس على اربعة انواع الاول
ما خص عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص لخزيمة والثاني ما شرع
ابتداء ولم يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره كاعداد الركعات ومقادير الزكوة
والحدود والكفارات وتسمية هذا القسم معدولا به عن القياس فيه تجوز
اذ لم يسبق له عموم وقياس حتى يبقى المستثنى خارجا عن القياس
بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس متناول العموم تعقل عليه والثالث القواعد
المبتداة العديمة النظير لا يقاس عليها غيرها وان عقل معناها لعدم وجود
نظير خارج عما تناوله فلا يتاتى فيه الالحاق وتسمية هذا خارج عن القياس
فيه تجوز ايضا كرخص السفر والمسح على الخفين فانا نعلم ان المسح على الخفين
انما جوز لعسر النزع ومسيس الحاجة الى استصحابه ولكن لا يقيس عليه
العمامة والقفازين وما لا يستر جميع القدم لانها لا تساوي الخف في الحاجة
وعسر النزع وعموم الوقوع فهذه الاقسام لا يجري فيه القياس بلا اشتباه
والرابع ما استثنى عن قاعدة سابقة فطرق الى استثنائه معنى فيجوز
ان يقاس عليه كل مسئلة شاركت المستثنى في علة الاستثناء
عند عامة الاصوليين خلافا لبعض اصحابنا على ما يأتي بيانه ان شاء
الله تعالى فتبين بهذا ان المراد من العدول عن القياس ههنا ما لا
يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل واحد ما كان موافقا له
من وجه يجوز القياس عليه كالمستحسنات بهذا التحقيق ان الشرط
الثاني مغن عن الاول لكونه من اقسامه كما ذكره الآمدي في الاحكام
قوله كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فان القياس يقتضي
ان يفسد صومه لان الاكل مناف للصوم عمدا كان او ناسيا الا ان حكم
الناسي ثبت على خلاف القياس بالنص وهو قوله عليه السلام تم على
صومك فانما اطعمك الله وسقاك وليس ثبوته باعتبار كونه مخصوصا
بالنص عن عموم نص آخر وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
وقوله عليه السلام الفطر مما دخل حتى يصح تعديته الى المخطي والمكره

النائم اذا صب الماء في حلقه بالقياس عليه كما فعله الشافعي وبعض
اصحابنا بعلة عدم القصد لان التخصيص انما يتحقق فيما هو داخل في العام
ثم يخرج بالمخصص والاكل ناسيا غير داخل في العام لانه ليس بفعله وانما
هو فعل الله تعالى لقوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك لا يقال
هذا خبر واحد فلا يزاد به على النص لانا نقول هو حديث مشهور فيجوز به الزيادة
وفيه نظر لان مالكا لم يعمل به ولا يقال لو كان بقاء الصوم بعد الاكل ناسيا
معدولا به عن القياس لما ثبت حكمه في المواقع ناسيا بالقياس عليه
لانا لا نسلم ان ثبوت بقاء الصوم في المواقع ناسيا بالقياس بل ثبوته
بدلالة النص لا بالقياس لان الاكل والجماع متساويان في الخطاء والعمد
بخطاب واحد فكان النص الوارد في احدهما واردا في الآخر لان الحكم اذا ثبت
لاحد المتساويين ثبت للآخر والا لما كانا متساويين مع كونهما متساويين
هذا خلف ونوقض بان اتحاد الخطاب لا يقتضي التساوي في الاحكام
كما في اركان الصلوة واجيب بمنع اتحاد الخطاب فان كل ركن منها
ثابت بخطاب لانه وصف لا يقبل الانتقال وذلك لان المقتضي لتشخص
الوصف محله وهو يفتقر في تشخصه الى الموضوع فيكون الموضوع من جملة
المشخصات فلا يصح الانتقال عنه وهذا بخلاف الجسم لانه اذا كان الموضوع
مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان الموضوع المبهم لا يكون
من حيث هو مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد تشخص ما هو
حال فيه فالوصف اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلا يصح عنه
الانتقال وهذا بخلاف الجسم فان الجسم غير محتاج في وجوده وتشخصه
الى الحيز بل يحتاج في تحيزه الى حيز غير معين فلا يمتنع ان ينتقل من حيز
الى حيز آخر من حيث انه موجود متشخص لا من حيث انه متحيز لان كونه
متحيزا حاصل باعتبار الحيز وايضا العرض اذا انتقل من محل الى محل
يكون الاول خاليا عنه لا محالة وههنا المنصوص لا يخلو عن حكمه بعد التعدية
قوله واجيب بان المراد من تعدي الحكم تعدي مثله هذا لا يدفع ما في العبارة
من التسامح والعناية بتقدير المضاف لا يجدي نفعا لان قوله بعينه يأباه
ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نسلم استحالة الانتقال فان ذلك على تقدير
كون الحكم وصفا واحكام الشرع لها حكم الجواهر ولكن سلمنا فلا نسلم ان
تقدير المضاف لا يجدي نفعا لما ذكرنا ان المقول عليه في تعريف القياس

قوله الشيخ ابو منصور قد اخذ المثل فيه ولا منافاة بينه وبين قوله لعينه اذ ليس المراد به التعيين الذى هو الشخص بل المقصود ان يكون المعدى مثل ذات المنصوص عليه اى متحدا معه فى ذاته دون عوارضه او احترازا عما يقال ان الحكم المنصوص عليه قد يكون قطعيا بخلاف للمعدى فان ذلك من العوارض وهى لا تدخل فى المماثلة فافهم والاولى ان يقال ان الناسى دخل فى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل باق لان الشارع اخرج فعله عن حيز المنافى بالحديث ولقائل ان يقول قولكم حكم الناسى معدول عن القياس لا مخصوص بالنص دعوى بلا دليل وما ذكرتم من انه باق على كونه متناول العام عين النزاع ويمكن ان يجاب بان المخصص اولا شرطه المقارنة ولم يوجد فلا يكون مخصصا على ان التخصيص عند الشافعى بطريق المعارضة بالاخراج والخارج فيه لا تمام ليس باتمام وقد امر الشارع بالاتمام فدل انه باق على الكف لا مخرج فيه قوله هو احتراض عن التعليل بالعلة القاصرة المراد بها المستنبطة وفى صحة التعليل بها خلاف عندنا كما سيانى والمختار عدم الصحة واما التعليل بها خلاف عندنا بالقاصرة المنصوصة او المجمع عليها فمتفق على صحته فتنبه قوله وعن الثانى بان المراد ان تصور وقوعه الى قوع التعدى بالتعليل به شرط لصحة القياس لا نفس التعدى فان ذلك حكمه وهذا التصور سابق عليه فيصلح شرطا ولا بعد فى ان يكون تصور الوقوع متقدما وجوده متاخرا او اجيب بان التعدى حكم نفس القياس وهو ايضا شرط الحكم لصحته يتوقف على وجود التعدى والحكم بصحته غير نفسه ويجوز ان يكون التعدى حكم الشئ وشرطه الشئ آه فتامله قوله والثانى سماه ثانيا بالنسبة الى ما تضمنه الشرط والثالث من الشروط الستة والاربعة فى الحقيقة شرط رابع من شروط القياس قوله ان يكون المعدى حكما شرعيا وهو احتراز عن اللغوى والعقلى وذلك لان الغرض من القياس الشرعى انما هو توقف الحكم الشرعى فى الفرع واثباته فيه للمساواة فى علته نفيا كان او اثباتا فاذا لم يكن الحكم فى الاصل شرعيا بان كان لغويا او عقليا لا يكون المعلل بالقياس الى الفرع حكما شرعيا فلا يكون الغرض من القياس الشرعى حاصلا فيكون الاشتغال به اشتغالا بما لا يفيد وهو غير جائز وهذا مبنى على ان القياس لا يجرى فى اللغة ولا فى العقليات من الصفات والافعال وهو مذهب جمهور الفقهاء

وانما

احتج الخصم بالدوران وتقريره الا ترى ان التسمية باسم الخمر دائر مع الشدة المطربة وجودا وعدما لما وجد بانى عصير العنب الذى حصل فيه الشدة المطربة واما عدما فى عصير العنب الذى لم يوجد منه الشدة المطربة فانه لا يسمى خمرا ودوران الشئ مع غيره آية كون المدار علة للدائر فيكون علة تسمية المادة بالخمر اشتماله على الشدة المطربة واذا علمت علة التسمية يلحق به كل ما كان مشتملا عليها فى التسمية بذلك الاسم فالنبيذ ايضا يكون مسمى بالخمر فتثبت له حكم الخمر وهو الحرمة ووجوب الحد لشربه ١٥

ولهذا لم يثبت اللغة بالقياس لان الاسماء اللغوية يراد بها ما وضعت له من معنى اللغة فيثبت بما يقاس عليها غيرها الوجود مثل وصف الموضوع فى غيره لئلا يجعل غرض الواضع فلا يقال ان زيدا من الزيادة فيقع اسم زيد على كل ما فيه زيادة كالبقر والابل والشجر وعمرو من عمر وهو البقاء فيقع اسم عمرو على كل ما فيه بقاء كالحجر والمدر وكذا لا يقال الشعب بكسر الشين وهو الطريق فى الجبل وبفتحها القبيلة انما سميا بذلك لوجود الانشعاب فيهما فيتناول كل ما ينشعب بالشعب والشعب ككون البقر الوحشى قوله كقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها اى الالفاظ الشاملة الافعال والحروف لان كلا منها فى اللغة اى علامة على مسماه عرف طارئ ثم ظاهر هذه الآية يدل على ان الالفاظ باسرها توقيفية فيمتنع ان ثبت شئ منها بالقياس واعترض بان علم جاء بمعنى الهم كقوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم او علمه لغة من سبقه من الخلق او غيرهم وايضا الاسم عين المسمى والقياس مظهر فجاز ان يكون اللغات توقيفية والقياس يظهرها خفى كما فى القياس الشرعى واجيب بان هذا كله خلاف الاصل وعدول عن ظاهر اللفظ وعما اجمع عليه المفسرون فى تفسير هذه الآية على انا لا نسلم ان علم بمعنى الهم فى الآية ولئن سلم فالالهام من الله تعالى تعليم خصوصا فى حق الانبياء والقياس ليس مظهر الكل شئ بل لا قد ثبت لمعنى شرعى وخفى علينا واللغات ليست كذلك لعلمنا اللغات بترديد الالفاظ مع قرينة الاشارة وغيرها وقيل غير ذلك والمختار عند المحققين هو الاول ان كان النزاع فى الظهور لظهور دليله والوقف ان كان النزاع فى القطع لاحتمال التعليم الالهام الوضع نحو وعلمناه صنعة لبوس لكم او تعليمه ما سبق وضعه من خلق آخر واعلم انهم قد اختلفوا فى تعيين واضع اللغة فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى انه الله تعالى وعلمها بالوحى وقيل واضعها البشر واحدا او جماعة ثم حصل التعريف بالاشارة والتكرار فى الاطفال الخ والدوران لى دوران الشئ وجودا وعدما يفيد علية المدار للدائر قوله فلا حاجة تو بر جور به ان الدوران انما يفيد الغلبة فيما يحتمل التعليل وههنا لا يحتمل لان تعليل الاسماء غير جائز لانتفاء المناسبة بين الالفاظ والمعانى واذا لم يصح التعليل لم يصح القياس لعدم شرطه ولئن سلمنا ان الدوران يفيد علية ظن الغلبة مطلقا لكن انما يجعله العبد علة لا يترتب عليه الحكم الا ترى انه لو قال

واضع اللغة ١٥

يعنى ان يكون نسبة المعنى مشتملا على صفة يكون ذلك المعنى لاجله اطلاق ذلك الاسم عليه ووضعه له فى فهم المعنى بيدل عن التعليل فيقال عليه غيره واذا لم يكن به لم يصح القياس بالضرورة ١٥

اعتقت غلاما لسواده ولد عبد آخر اسود لا يعتق فكذلك ههنا قلنا ... ولو سلم ان الاسم اللغوي يثبت قياسا لوجود معنى الذي المشتق آخر فلا يسلم انما يثبت بالقياس الاسامي الشرعية لا اللغوية لان كل اسم يبنى عليه حكم شرعي فهو اسم شرعي وح يثبت اسم الخمر للنبيذ شرعا لوجود المعنى فيه ويترتب عليه الحد بالنص قلنا الاسماء الشرعية كاللغوية فلا يجوز اثبات الاسم بالقياس على اي وجه كان **قوله** والشرط الثالث سماه ثالثا بالنسبة الى ما تضمنه الشرط الثالث والا فهو بالنسبة الى شروط القياس خامس **قوله** ان يكون الحكم اي حكم الاصل ثابتا بالنص اي لا بالقياس لانه انما يتوصل الى حكم الاصل القريب بالعلة الموجودة في البعيد فان وجدت في الفرع امكن رده اليه فيكون توسط القريب لغوا وان لم يوجد امتنع تعليل الحكم في القريب بالموجودة في الفرع لكونه معللا بالموجودة في البعيد وحاصل هذا ما ذكره بعض المحققين اذ لا يجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياس فذكر الواسطة ضايع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة وان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم هذا وفي بعض الحواشي انما اشترط ثبوت حكم الاصل بالنص لا بالراي لانه جاز ان يكون خطاء فلا يصلح ان يكون اصلا فافهم **قوله** فلا يحتاج الى القياس الا في القياس الاول وهي قياس السفرجل على التفاح **قوله** من غير تغيير له في الاصل فهو حكم في الفرع من اطلاق او تقييد بزيادة وصف او سقوط او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم لئلا يفوت بذلك نفس المساواة المعتبرة بين الاصل والفرع على ان التعدية مع التغيير يكون اثبات حكم آخر في الفرع غير حكم الاصل وهو لا يجوز لكون اثبات حكم في الفرع ابتداء **قوله** والشرط السادس سماه شرطا سادسا بالنسبة الى ما تضمنه الشرط الثالث والا فهو شرط ثامن من شروط القياس ايضا **قوله** ان لا يكون في الفرع نص يعني يشترط ان يكون حكم الفرع منصوصا عليه وهذا عند عامة مشايخنا واختار مشايخ سمرقند ان القياس ان كان موافقا للنص في الفرع جاز قال في التحقيق وهو الاشبه لان فيه تاكيدا للنص ولا طباق السلف

على الاستدلال بالنص والمعقول في حكم واحد ولقائل ان يقول ان كان المراد من المعقول التعدية الى ما فيه نص فهو مع كونه عين النزاع لا دليل عليه لان الظاهر من المعقول القياس العقلي لا الشرعي وان كان غير ذلك فلا يكون حجة فان قلت ان معاذا انما عدل الى الاجتهاد بعد فقدان النص فدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده قلنا حديث معاذ يدل على ان التمسك بالقياس عند فقدان النص جائز فاما عند وجود النص فليس فيه دليل على جوازه ولا بطلانه واذا لم يكن كذلك لا يجوز سواء خالف او اثبت زيادة لم يثبتها اما الاول فلان فيه ابطال حكم النص بالتعليل وهو لا يجوز واما الثاني فلان فيه رفع الاطلاق وهو نسخ والصحيح ما ذهب اليه العامة لان تعدي الحكم الى ما يثبت بالنص اثبات للثابت والتاكيد ممنوع **قوله** لانه لو كان نص فان كان حكم القياس في هذا الاستدلال لما ذهب اليه العامة وقيل اذا كان حكم الفرع منصوصا يكون من الاصل والفرع ثابتا بالنص فليس جعل الاصل الفرع وعكسه اولى من العكس قلت ربما يناقش بانه يجوز ان يكون احدهما موافقا للقياس والآخر مخالفا فيكون جعل الموافق اصلا اولى **قوله** لم يكن للقياس فائدة للاستغناء عنه بالنقل اذ الاضافة الى الاقوى متعينة وفيه نظر لانا لا نسلم عدم الفائدة بل يكون مؤكدا بدون تعيينه ويمتنع التوكيد لان تعدي الحكم لما كان شرطا للتعليل فكيف يجوز التعليل بدونه حتى يتاكد به النص واجيب بان وجود النص في الفرع لا يمنع التعدي بتاكيد النص بالقياس ولك ان تقول ما فائدة التاكيد اذ لا عبرة في الترجيح بكثرة الادلة ويمكن ان يجاب بان النص يكون حجة على من يراه حجة والمعقول على من يراه **قوله** هذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط الست التي ضمنها النص الشرط الثالث شرعيا لا يستقيم الحاق اللواطة بالزنا لانه ليس بحكم شرعي وانما هو عقلي او لغوي فتامل **قوله** لان حكم الاصل ثبوت الحرمة متناهية بالكفارة الخ فلو صح ظهاره لذمي لثبتت به حرمة مطلقة بعد ان كانت مقيدة في الاصل وهذا باطل لرفع مساواة الفرع الاصل الواجب اعتبارها في القياس فان قلت الاطلاق والتقييد من اوصاف الحكم والمساواة فيها غير معتبرة بين الاصل والفرع حتى جاز ان يكون الحكم قطعيا في الاصل وظنيا في الفرع قلت لا نسلم عدم اعتبار المساواة فيها واما فوات صفة القطع من الفرع فليس بتغيير الحكم في الاصل بل هو مصحح للقياس لان من شان الفرع ان يكون ادنى حالا

حل شريف

من للاصل مع ان مثل هذا التغيير امر ضروري لاستحالة صفة القطع بما يحتمل
وهو التعليل والضرورة تتقدر بقدرها وللمصنف ان يقول لا نسلم ان الذمي ليس
باهل للكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وكونه ليس اهلا للصوم لا يمنع
ظهاره كالعبد ليس اهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح سلمنا انه ليس باهل
للكفارة فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة رحمه الله
ايلاء الذمي في حق الطلاق وان لم يعتبر لايجاب الكفارة ويجاب بان القياس
على العبد قياس الفارق فان الذمي ليس باهل للصوم اصلا بخلاف العبد
فانه اهل للتكفير بالمال ايضا كالفقير اذا استغنى وكذا القياس على الايلاء
مؤجلا والذمي من اهل الطلاق لان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا موقتة
بالكفارة بخلاف الظهار فان الحرمة فيه موقتة بها وقد يقال من جهة الخصم
ايضا كما ان في العبد حال كونه عبدا والذمي اذا اسلم يصح منه الصوم
ايضا والتحقيق ان الخلاف في هذه المسئلة مبني على اصل مختلف فيه
وهو ان معنى العقوبة يترجح في الكفارة عند الخصم وان كان فيها معنى العبادة
فكان الكافر اهلا للوجوبها **قوله** وتقييد المطلق تغيير له لان النص المطلق يقتضي
الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة وتقييده بالقياس لا يقتضي
ذلك فيكون تغيير الموجب بالرأي وهو غير جائز لما بينا ان تقييد المطلق
نسخ عندنا ونسخ النص بالتعليل باطل **قوله** والشرط الرابع الخ وهو الشرط
التاسع من شروط حكم الاصل فيما اعتبره الشارح **قوله** فان قلت الخ
تقرير السؤال ان القياس لابد وان يغير حكم النص من الخصوص الى العموم
فلو كان عدم التغيير شرطا لزم بطلان القياس وتقرير الجواب ان المراد من
التغيير تغيير المعنى المفهوم من النص لغة دون التغيير من الخصوص الى العموم
فان ذلك من ضرورة التعليل اذ لا فائدة له الا تعميم حكم النص كما ستعلم
من عدم جواز التعليل بالعلة القاصرة على ان التنصيص على حكم شيء لا ينافي
عمومه ولكن ينافي خلافه وانما شرط هذا الشرط لان تغيير حكم النص بالرأي
في نفسه باطل سواء كان في الاصل او في الفرع لان القياس لا يعارض النص
قيل والاولى ان يجعل هذا الشرط من شروط التعليل لا من شروط حكم الاصل
لان التعليل قد يقع مغيرا لحكم النص وقد لا يقع اما حكم الاصل فلا انقسام له
في نفسه الى المتغير وغيره وانما التغير امر عارض له باعتبار التعليل فالقول
بان من شرط التعليل ان لا يكون مغيرا لحكم النص اولى من القول بانه شرط حكم الاصل

لا موقتة

ويهذا شرطا في تحقيقه ... [illegible]

ان لا يغير

ان لا يغير قلت الظاهر ان هذا الشرط مستدرك لان هذا مفهوم من قوله بعينه الى الفرع
عاما الى الحكم فتأمل **قوله** لانه لا يجوز التعليل الخ هكذا وجد في نسخ هذا الشرح
وصوابه انه لما ثبت انه لا يجوز التعليل الخ وكأنه سقط من الناسخ **قوله** فلان لا
يجوز تعليله بتغيير حكم النص في عين المنصوص عليه اولى المراد من تغيير المنصوص عليه
هو الاصل الذي هو محل الحكم انما كان عدم جواز التغيير في الاصل اولى لان الحكم
في الاصل اقوى لثبوته بالنص بخلاف الحكم الذي في الفرع فانه ضعيف لثبوته بالرأي
فانه اذا لم يجز تغيير الحكم في الفرع مع انه ضعيف فلان لا يجوز تغييره في الاصل
من باب اولى للقوة وايضا التغيير في الاصل يتضمن معارضة الاصل على ما لا يخفى
بخلاف التغيير في الفرع فاذا بطل التغيير في الفرع مع عدم تضمنه معارضة النص
فلان يبطل في الاصل مع تضمنه المعارضة بالطريق الاولى **قوله** جواب لنقض
وارد من قبل الشافعي **قوله** وتقرير الجواب الخ يعني انا خصصنا التعليل وهو
ما لا يبلغ نصف صاع من المكيلات والاحد من الموزونات كالحفنة والحفنتين
والذرة والذرتين كقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء بدلالة الاستثناء لا بالتعليل وذلك لما عرف ان المستثنى منه في
النفي اذا لم يكن مذكورا قدر على وفق المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه
لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة ولذا قال محمد رحمه الله في قول من قال
ان كان في الدار الا زيد فعبده حر ان المستثنى منه بنو آدم حتى لو كان فيها
صبي او امرأة يحنث ولو كان ثوب او دابة لم يحنث ولو قال الا حمارا
كان المستثنى منه حيوانا حتى لو كان فيها حيوان غير حمار حنث ولو كان
فيها ثوب لم يحنث وفيما نحن فيه بصدد استثناء الحال بقوله الا سواء
بسواء اذ المراد حال تساويهما في الكيل واستثناء الحال من العين وهو
الطعام لا يصح الا بطريق المجاز بان يجعل منقطعا بمعنى لكن وهو خلاف
الاصل فقد دل الاستثناء على عموم صدر الكلام وان العموم لم يقع مما
يتناوله اللفظ ظاهرا بل فيما تضمنه من الاحوال المتعلقة بالبيع عملا بالاصل
واحوال الطعام التي تعلق بها العموم هي التساوي والتفاضل والمجازفة لا غير
وان يثبت هذه الاحوال المختلفة الا في الكثير البالغ مبلغ الكيل فصار تقدير
الحديث على هذا لا تبيعوا الطعام البالغ مبلغ الكيل الا بطعام مساو له فيه
فلا يكون صدر الكلام متناولا للتعليل بدليل مقارنته بالنص موافقا
للتعليل لا بالتعليل **قوله** اذ المراد منه اي من التساوي التساوي في الكيل

وهذا الطل لانه لا يثبت انه لا يجوز التعليل علاوة تغيير حكم الاصل كما انه ظاهر الذي فلان لا يجوز علاوة تغيير حكم النص عن عين المنصوص عليه كان او كـ الكل

لان استثناء الحال وهو بمعنى تبعا بالغير في العين وهو طعام بمعنى بحاله

شرعا بالاجماع والتفاضل بو تفضل احد المتساويين والمجازفة عدم العلم
بالمساواة والتفاضل مع احتمال كل واحد منهما والحق ان جعل سواء بمعنى مساويا
متفق عليه والاستثناء المفرغ اولى من المنقطع والقائل ان يقول كون سواء
بمعنى مساويا مجاز والاستثناء المنقطع مجاز فاوجه ترجيح احد المجازين
على الآخر على انه يجوز ان يكون المستثنى منه الطعام وتقديره لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا طعاما متساويا بطعام فلا يحتاج الى تقدير المصدر
ويكون الاستثناء من الجنس ويمكن ان يجاب عن الاول بان جعل
سواء بمعنى مساويا اكثر استعمالا من المنقطع وفيه شيء والحق
ان جعل سواء بمعنى مساويا متفق عليه والاستثناء المفرغ اكثر
واولى من المنقطع وعن الثاني بان ذلك يستلزم المجاز ذكره الشارح
بحاله قوله فصار التغيير بالنص اى حاصلا اى حصل تغيير الكلام عن
العموم الى الخصوص بالنص اى بدلالة مصاحبا بالتعليل اى موافقا له وهو
منتصب على الحال من المجرور ويجوز ان يكون مصاحبا خبر صار اى صار
التغيير الحاصل بالنص مصاحبا او يكون خبرا بعد خبر قوله وتقرير الجواب حاصله
ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النص الوارد في ضمان ارزاق
العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذكر الشاة
لكونها اليسر على من وجب عليه الزكوة لان الاتيان من جنس النصاب
اسهل ولكونها معيارا للمقدار الواجب لا لانه يعرف القيمة فان قلت اذا ثبت
وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستدلال بدلالته فما معنى التعليل
بحاجة اذ فائدة التعليل تعدية الحكم الى محل لا نص فيه ولم يوجد ههنا
والجواب هذا التعليل انما وقع لحكم آخر اى لاظهار كون الشاة صالحة للصرف
الى الفقير وليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي
بالنص الدال الشامل والحاصل ان ههنا ثلثة احكام وجوب الشاة
وجواز الاستدلال وصلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع
في الحكم الثالث وليس في هذا الحكم تغيير بل تغيير وجوب النص
الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص وهذا التغيير مقارن
للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه تغيير النص
اصلا لان النص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير
فصار التغيير مع التعليل لا به والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فان قلت

كان

كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحيتها للصرف وتقرير
الجواب ان حق الفقير سقط في الصورة بالنص باعتبار دوام يده على الشاة
لان حق الفقير سقط في صورة الشاة باذن الشرع الثابت بدلالة النص
بالتعليل وذكر الشاة لكونها ايسر لان الاتيان من جنس النصاب
اسهل وانما يلزم اسقاط حقه في الصورة بالتعليل لو كانت الزكوة
مشكله وليس كذلك والا لما حل وطي الجارية المشتراة للتجارة بعد
الحول قبل اداء الزكوة كما لا يحل وطي الجارية المشتركة واللازم باطل فكذلك
الملزوم وهذا لان الزكوة من الله تعالى على الخصوص فلا يكون في التعليل تغيير
حكم النص باسقاط حق الفقير عن صورة الشاة كما قرره الخصم فان قلت
سلمنا ان الزكوة حق الله تعالى على الخصوص ولكن لا يجوز اسقاط حق الله
تعالى ايضا عن الصورة بالتعليل كما لا يجوز اسقاط حق العباد والجامع تغيير
النص بالتعليل في اسقاط الحق عن الصورة قلنا سقط حق الله تعالى
في صورة الشاة باذنه الثابت بدلالة النص فان قلت كيف اطلق
النص على الزكوة حق الفقير مع الحكم فقلتم انها حق الله تعالى على الخصوص
لان العبادات كلها حق الله تعالى قلت انما اطلق عليها ذلك باعتبار دوام
يده عليها بعد وقوعها ابتداء في كف الرحمن واداءه اذا ثبت وجوب الشاة
بالعبارة وجواز الاستبدال بالدلالة فما معنى التعليل بالحاجة اذ فائدة
التعليل تعدية الحكم الى ما لا نص فيه ولم يوجد ههنا وايضا ليس جميع
مواعيد الفقراء على الاغنياء وايضا انجاز المواعيد لم يقتصر على مال الزكوة
بل وجب صرف الخمس والكفارة والعشر وصدقة الفطر قال اداءها
بعض حوائجهم من مال الزكوة فلا يلزم منه الاستبدال واجيب عن الاول
بان جميع مواعيد الفقر على الاغنياء فقدرنا فلان الفقير من لا شيء له
من ادنى شيء وقد وعد الله تعالى بدفع حوائجه فان الرزق جميع
ما يتوقف عليه المعاش وعن الثاني بان التعليل لحكم آخر وهو صلاحية
الشاة للدفع الى الفقير لانا نقول لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط
اعتبار الشاة وهذا لا يدل على صلاحية القيمة للصرف بعد ما كانت باطلا
في الايام السالفة فلا بد من اثبات كون القيمة صالحة للصرف وذلك التعليل
وعن الثالث بان تلك امور عارضة فربما يحصل بها انجاز المواعيد اما
الزكوة فامر اصلي لا يخلو مدة من الاغنياء فلا يصلح محلا لانجاز المواعيد وفيه

نظر لجواز خلو بلد من الاغنياء والحاصل ان الصدقة يقع لله ابتداء للفقير
بقاء فلابد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا في صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا فني
الشاة يثبت كلا الامرين وفي القيمة يثبت الاول بدلالة النص والثاني
بالتعليل بقي شئ آخر وهو ان الموعود هو الرزق فاتيانه من عين
الشاة ممكن فلا حاجة الى التعليل وان كان اعم فلا دلالة للاية عليه
لانها اخص من المدعى والجواب ان الموعود به هو الرزق وغيره لما كان
مثله في الاحتياج اليه لحق بدلالة **قوله** اى وعد للفقير ارزاقهم انما
حمل عبارة النص لما فيها من ايهام القلب والمجاز على مالا يخفى وكان المناسب
ان يقول وعد الفقراء بارزاقهم **قوله** وذلك اى والحال ان ذلك المسمى
من عين الشاة والبقرة والناقة والمقدر من النقدين وغيرها لا يحتمل
ولا يبقى حينئذ لجميع تلك المقاصد من ماكول وملبوس ومنكوح ومركوب
ومسكون وغيرها **قوله** وركنه اى ركن القياس مجموع اربعة اشياء
الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع لان حقيقة القياس لا تتم
الا بهذه الاربعة وكلما لا يتم حقيقة الشئ الا به من اجزائه فهو ركن له واما
حكم الفرع فثمرة القياس لما كان بحصول الجامع يحصل الثلثة الباقية
اما لكونه اخر الاوصاف والحكم يضاف الى الوصف الاخير كما في قدح المسكر
او لكونها اى الملاحظة في الحكم دون غيرها او لكون الابحاث الآتية مبنية
عليها فجعل كانه هو الركن اذعاء **قوله** لان ركن الشئ ما يقوم به ذلك الشئ
من التقوم لا من القيام اى لا وجود لذلك الشئ الا به كالقيام والركوع
والسجود للصلوة واورد على القياس والعلة والشرط فانه لا وجود
للقياس الا بالقائس ولا للمعلول الا بالعلة ولا للمشروط الا بالشرط
مع انها ليست اركانا فلا يكون التعريف مانعا واجيب بان المراد في الوجود
التكون باعتبار الذات لا باعتبار الغير فلا يلزم عليه ما ذكر وذلك
لان لوجود المحدثات اعتبارين احدهما تحققه في نفسه بتكوين اجزائه
الذاتية وهو بهذا الاعتبار وجود حقيقي كامل والثاني تحققه باعتبار غيره
وهو ما يتوقف عليه من العلة والسبب والمحل ونحوها وهو بهذا الاعتبار
قاصر لتمكن شبهة العدم فيه بهذا الاعتبار وقد عرفت ان المطلق محمول على
الكامل فيكون المراد من قولهم لا وجود له الا به الوجود باعتبار الاول دون
دون الثاني كانه قيل لا وجود له باعتبار ذاته الا به فلا يرد ما ذكرتم ولا يخفى

ركن القياس اربعة ه

ويتحقق فلا يجوز ان يكون ركن القياس نحن لكنه شرط فيه ... القياس فلا يلزم ... ركن على القياس عليه ... الا على نفسه محال ه

مطلب للفرق بين الركن والعلة والشرط ه

باعتبار ذاته

ال

ان التعريف المذكور تعريف بالحدود فمن جوزه لم يحتج الى اعتذار ومن لم يجوزه
فله ان يقول الشئ المطلوب تصوره لان علل الشرع امارات على الاحكام
لا موجبات لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى واعترض به قد عرف في بيان
الاسباب انه تعالى موجب للاحكام على تقدير اسبابها لا مطلقا فيكون الاسباب
موجبة بسبب انه تعالى وذلك لا ينافي كونه تعالى موجبا واجيب بانه ان اراد
بقوله انه تعالى موجب للاحكام على تقدير اسبابها ان الايجاب يضاف اليه
بواسطة جعل الاسباب موجبة حقيقة فذلك ممنوع لانه قد ثبت بالدليل
انه تعالى هو الموجب على سبيل الحقيقة ووجود الحوادث كلها تضاف اليه
عند اهل السنة وان اراد انه موجب حقيقة لكن الاسباب فالمنع اظهر لاستحالة
ثبوت اثر المؤثرين فثبت ان اضافة الايجاب الى الاسباب مجاز لاراد
الاحكام عليها تيسيرا وهي في الحقيقة علامات فكذلك العلل الشرعية
ليست موجبة لان الموجب للحكم هو الله تعالى وانما وضعت تيسيرا للعباد
وهي في حق صاحب الشرع اعلام خالصة فتبين ان تسمية العلل علما صحيحة
وقوله والحكم في الاصل غير مضاف الى العلة غير مسلم على اطلاقه فان الحكم
بالنسبة الى نفس الاصل من غير نظر الى الفرع فهو مضاف الى العلة بالاتفاق
اذ لو لم يكن كذلك لما امكن القياس وكلامنا في ركن القياس فلا بد من ان يكون
الحكم في الاصل مضافا الى العلة فثبت انه انما سماه علما بالنسبة الى صاحب
الشرع لا بالنظر الى ما زعمه الطاعن قال بعض المحققين قولهم ان مثبت الحكم
هو الله تعالى غير واف بالمقصود لانه ينبني على هذا التقدير ان لا يجعل شئ من
الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان يرجع الكل
الى الكلام النفسي والاوجه ان حكم النص ثبت بالنص والاجماع الوارد في الاصل
والثاني بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا اوضح **قوله**
ثم الحكم في المنصوص ان كان مضافا الى النص في الاصل والى العلة في الفرع
كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص
الخ اعترض بان كون الحكم مضافا الى النص في الاصل المنصوص عليه لا يمنع
كون المعنى علما على حكم النص في الاصل لانه قد يتعدد ما يعرف به الشئ وقد يكون
علامات والمص رح لحسن رعايته عدل عن تسمية ذلك المعنى علة الى
تسميته علما اشارة الى ان حكم النص غير مضاف اليه لكنه امارة عليه والشارح
رحمه الله ما نظر الى رعاية المص وجعل المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع

مع ان حكم النص في الفرع غير موجود وانما الموجود مثله الا ترى الى ما قالوا
في حد القياس المعول عليه بانه مثل حكم احد المذكورين بمثله علته في الآخر
فلو كان المعنى علما على حكم النص في الفرع لزم تحقق الملزوم بدون اللازم
فان قلت بتقدير مثل مضاف الى الحكم يرتفع الفساد قلت يستلزم تقدير
المضاف لرفع الفساد فسادا آخر وهو تقدير المحذوف بلا ضرورة واجيب
بان ليس المراد من قولهم ان العلل امارات واعلام انها اعلام لجميع الاعتبارات
بل هي اعلام بالنسبة الى صاحب الشرع لكنها موجبات بالنظر الى العباد
واذا كان كذلك لا يتصور تعدد مثل هذه العلامة لعدم تصور تعدد الموجب
في وجود واجب واحد مبين بذلك ان الحكم في المنصوص عليه ان كان
مضافا الى النص يمنع ذلك كون المعنى علما لان العلامية والموجبة في المعنى
متلازمان ولا يصلح المعنى موجبا بعد ثبوت الايجاب بالنص فيبقى
العلمية ضرورة فان قلت يصلح ان يكون المعنى علما بهذا المعنى ايضا لان الحكم
في الاصل مضاف الى المعنى بالنسبة الى الفرع قلت ذلك امر اعتباري فلا نظر
اليه في صحة اطلاق العلم عليه لان المطلق ينصرف الى ما هو ثابت من كل
وجه وقوله والمص لحسن رعايته الخ وهم لما ذكرنا ان العلامة والموجبة متلازمان
فلا يتصور كونه بدون لازمه وقوله مع ان حكم النص في الفرع غير موجود
الخ فاسد لانه لم يشتبه على احد ان المراد من وجود حكم النص في الفرع
وجود مثله الا يرى ان المص رحمه الله وجميع المتأخرين قالوا حكم القياس
تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه وقالوا في شرائطه ان يتعدى الحكم الشرعي
الثابت بالنص الى فرع هو نظيره ولا شك ان حقيقة التعدي غير متصورة
فتبين ان المراد ثبوت المثل في الفرع وصار المعنى حقيقة عرفية في مثل
هذا الكلام بحيث لا يتبادر الفهم الى غيره وقوله لو كان المعنى علما لزم كذا
فاسد لان اللازم وهو اثبات المثل موجود وكذا دعوى استلزام فساد
تقدير المضاف فاسد لان التقدير ضروري على ما بينا على انا لا نسلم
التقدير بل نقول معناه كذا **قوله** كما هو مذهب بعض مشائخنا وهو مشائخ
سمرقند وما وراء النهر وهو الصحيح وذهب جمهور اهل الاصول الى ان المراد
من العلة هو الباعث بشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة
صالحة لان يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى مجرد العلامة والا
لم يبق بين العلة والعلامة فرق وهو ثابت اجماعا وذكر صاحب التحقيق

ان الحكم

ان الحكم في الاصل من غير نظر الى الفرع مضاف الى العلة بالاتفاق اذ لو لم يكن
كذلك لما امكن القياس فلا بد ان يكون العلة موثرة في الاصل لئلا يلزم
الغاء القياس انتهى وكون النص قطعيا لا يمنع اضافة الحكم الى العلة
لان النص امارة على وجود الحكم كالعلة لان تكون مقصودة للشارع
من شرع الحكم لا بمعنى مجرد العلامة والا لم يبق بين العلة والعلامة فرق وهو
ثابت اجماعا وذكر صاحب التحقيق ان الحكم في الاصل من غير نظر الى الفرع
مضاف الى العلة بالاتفاق اذ لو لم يكن كذلك لما امكن القياس فلا بد ان يكون
العلة موثرة في الاصل لئلا يلزم الغاء القياس انتهى وكون النص قطعيا
لا يمنع اضافة الحكم الى العلة لان النص امارة على وجود الحكم كالعلة **قوله**
لا مماثلة بينهما الخ فلما اتحد الحكم في الفرع ولزم منه ابطال القياس قلنا
انها مؤثرة في الاصل **قوله** وبه صلح الخ اي المناسب ان يقول وبه قول
وكان ذلك سقط من الكاتب **قوله** لان النص ايضا امارة على ثبوت
الحكم كالعلة لان المثبت للحكم هو الله تعالى وورده انما هو لمعرفة الحكم فان
كان معقولا يكون المقصود في اثبات ذلك المعنى فيكون المؤثر في حكم
الاصل هو المعنى لا النص فان قلت فعلى هذا يلزم ان يثبت الحكم قبل ورود
النص لوجود العلة قبله قلت لا يلزم ذلك لانا لا ندعي ان العلة علة لذاتها
بل هي علة بجعل الشرع اياها علة فلا يكون لها حكم قبل ورود النص لان كلامنا
في العلل الشرعية **قوله** فيرتفع الخلاف اقول الخلاف ثابت على كل حال
لان هذا الخلاف ثابت بين المشائخ فكيف يرتفع الخلاف اذا كان المراد
ما ذكر بل غاية ما فيه ان المص رح يكون مختار المذهب جمهور الاصوليين
اللهم الا ان يقال مراده برفع الخلاف في عبارة المص من حيث انها لا تختص
بقول احد الفريقين بل هي شاملة لها لصدقها بالاصل والفرع معا او الفرع
فقط وان كان الظاهر الاول فتامله **قوله** مما اشتمل عليه النص يعني ينبغي
ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف الواردة في الاصل
التي اشتمل عليها النص الضابط للعلة اما بصيغته او بغيره الخ **قوله** اي يثبت
حكمه الحاجة الى هذا الحمل بل هو مستدرك **قوله** عدي بمعنى الاشتمال
بعلى الخ لا حاجة الى ما ذكره من قضية التضمين لان صلة الاشتمال على كلام
المص في غاية الحسن **قوله** كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم
وذلك لان البيع يقتضي ما يعاد العجز عن تسليم بيع الآبق فكان العجز ثابتا

وما قيل من ان المراد التضمين بجعل ... معنى ... فافهم
ح

المقتضی للنفی لا بعینه **قوله** وجعل بالبناء للمفعول والنوع مرفوع علی النیابة
عن الفاعل **قوله** واحترز بهذا عن العلة القاصرة المراد المستنبط اما
الثابتة بنص او اجماع فتتفق علی التعلیل بها کما تقدم **قوله** ای للنص فی
حکم النص رجع الضمیر الی النص وهو الظاهر ویجوز ان یرجع الی الاصل
المقدر لدلالة الکلام علیه والضمیر فی وجوده راجع الی الموصول کما فعله الشارح
ویجوز ان یکون راجعا الی الاصل المقدر لدلالة الکلام علیه والمعنی وجعل النوع
مماثلا للنص ای المنصوص علیه ای الاصل فی حکم من الجواز والفساد
والحل والحرمة بسبب وجود ذلک المعنی فی النوع **قوله** وقلنا تجب الزکوة
فی المصوغ سواء صیغ صیاغة مباحة او غیر مباحة **قوله** لان تعلیل العلة
القاصرة لقصورها علی غیر المصوغ منهما **قوله** وعارضا ای یجوز ان یکون ذلک
المعنی وصفا عارضا منفکا عنه کالکیل فانه وصف غیر لازم فی المکیلات
لاختلافه باختلاف عادات الناس فی الاماکن والاوقات جاز ان یباع
کیلا فی قطر ووزنا فی آخر ووزنا فی وقت وکیلا فی آخر ولو مثل الشارح
بهذا لکان اولی فی تعدد الامثلة فافهم **قوله** کالدم فی قوله علیه السلام
فی حدیث المستحاضة توضئی وصلی وان قطر الدم علی الحصیر فانه دم
عرق انفجر فانه علیه السلام علل انتقاض الطهارة بان دم الاستحاضة
دم عرق انفجر والدم اسم جنس یخبر صفة والانفجار وصف عارض للدم وهذه
العلة وان کانت مرکبة من اسم یدل علی اعتبار صفة النجاسة وهو الدم
ومن صفة دل علی اعتبار صفة الخروج وهو الانفجار والمجموع الامرین یتعلق
الانتقاض ولکن لا یلزم وجوب اجتماع الوصفین الاسم والعارض
لصحة التعلیل بکل منهما او لصحة التعلیل بالوصف العارض لمن مثل به
للوصف العارض لان التعلیل بکل منهما علی الانفراد صحیح فهو مثال صحیح
لکون ذلک المعنی اسما ووصفا عارضا غیر ان الاولی کونه اسما تعلق الحکم
بمعناه القائم بنفسه مثل کون الخروج من المستحاضة دم عرق منفجر
لا تعلقه بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات فلا یرد عدم صحة
التعلیل باسم الخمر لانه تعدیة اسم الخمر الی النبیذ اولا ثم ترتیب الحرمة
علیه فیکون قیاسا فی اللغة وهو ممنوع بخلاف ما نحن فیه فانه تعدیة بمعنی
الاسم لا بالاسم فیؤل الی التعلیل بالوصف فی حقیقته فلا یمتنع هذا ولک
ان تقول لا نسلم ان تعلیله علیه السلام لانتقاض الطهارة بل لنفی

علیہا

للشارع
ودخلۃ
١

وجوب الاغتسال اولنفی سقوط الصلوة اذ لا اشکل واقع فیهما الا فی وجوب
الوضوء فانه یجب بالبول الذی هو ادنی منه ونفی الاغتسال وسقوط الصلوة
یتحقق بدم الرحم لا بدم العرق والجواب ان وجوب الوضوء اشکل علی
المجتهد وهو مالک فان دم الاستحاضة عنده لیس بحدث فکیف لا یشکل
علی امرأة حدیثة عهد بالاسلام فیکون تعلیله لانتقاض الطهارة علی انه
یجوز ان یجعل هذا التعلیل علة لما یصلح له من المنطوق والمفهوم فیکون
بالنص علة علی وجوب الوضوء والحال دلیلا علی الاغتسال والسقوط
متعلقان بدم الرحم لا بعرق **قوله** وجلیا ای ویکون ذلک المعنی وصفا جلیا
قوله وخفیا ای ویجوز ان یکون ذلک المعنی وصفا خفیا لا ینال الا بالنظر
والتأمل فان قیل التعلیل بالوصف الخفی تعلیل ثبوت البیع برضی العاقدین
لا یجوز لان الوصف المعلل به معرف للحکم الشرعی خفی فلابد من ان یکون
جلیا لان الخفی لا یعرف الخفی فالجواب انه وان کان خفیا لکن بدلالة الصیغ
الظاهرة علیه کدلالة الایجاب والقبول علی الرضا صار من الاوصاف الظاهرة
فیجوز التعلیل به وقد یراد بالجلی المعنی القیاسی وبالخفی المعنی الاستحسانی
قوله لان قوله علیه السلام دین الله یعنی قوله دین حکم شرعی لانه عبارة عن وصف
ثابت فی الذمة وذلک بالوجوب وهو حکم شرعی فان النبی علیه السلام
جعل حکما شرعیا علة لحکم شرعی وهو القبول وهذا حجة علی من منع من الاصولیین
صحة التعلیل بالحکم الشرعی محتجا بان الحکم الذی فرض اما متقدم بالزمان
علی حکم ما فرض معلولا فیلزم تخلف المعلول او متأخر فیلزم تقدم المعلول
او معه فیلزم التحکم لانه نقض فی المطلوب ولا یقال بالتعلیل العقلی لان الدین
وصف فی الذمة وهو حکم شرعی لا حسی علی ان العلل الشرعیة لیست بمعنی
الایجاد والتحصیل حتی یمتنع فیه التقدم والتأخر وان سلم فیجوز ان یکون
احد الحکمین صالحا للعلیة دون الآخر او یکون الثابت بالدلیل احدهما
دون الآخر فلا یلزم التحکم **قوله** او عددا ای یجوز ذلک المعنی عددا مرکبا
من عدد اوصاف یکون کل واحد منها جزء العلة اذ لا یمتنع ان یقوم الدلیل
علی علة الهیئة الاجتماعیة من تأثیر او مناسبة او اخالة او غیرها کما قام
علی علیة مجموع الجنس والقدر لربو الفضل وقال بعض الاصولیین ان
التعلیل ما یوصف المرکب باطل محتجین بان العلة صفة زائدة علی المجموع
لانا نعقل المجموع مع الذهول عن کونه علة وح لو قامت العلة بکل جزء

وجوب

من الجملة لزم ان يكون كل جزء علة ويلزمه قيام العرض الواحد بمحال متكثرة
وهو محال وان قام كل جزء من العلة بكل جزء من الجملة لزم انقسام العلة
وان يكون لها نصف وثلث وربع وبطلانه لا يخفى والجواب عنه ان
معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع قضى بالحكم عنده رعاية
لما اشتملت على الاوصاف عن الحكمة وليست العلة بهذا المعنى صفة
لجملة الاوصاف فضلا عن كونها صفة زائدة لها ولئن سلم انها صفة
لها فلا نسلم انها صفة وجودية فلا يستقيم التقسيم المذكور قوله ويجوز
ان يكون الوصف الذي جعل علة في النص اي مذكورا فيه كالانفجار وكا
الطواف والكيل قوله وغيره اي يجوز ان يكون ذلك المعنى ثابتا
في غير المنصوص عليه اذا كان ذلك الغير من ضرورات النص كفقد
العاقد بالنسبة الى رخصة السلم لان الرخص في السلم ثابت بما روي
انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فعلقه بعدم
العاقد واحتياجه وهذه ليست بمذكورة في النص ولكنها قائمة بما هو من ضرورات
العقود وهو العاقد لان السلم يقتضي عاقدا والفقر صفة فكان ثابتا باقتضاء
النص وهذا المثال وان لم يقع على مذهبنا لكون السلم واردا عندنا على
خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره لكنه صحيح على مذهب الشافعي
حتى عدى الجواز به من السلم المؤجل الى السلم الحال وبه يحصل المقصود
اذ لا مناقشة في المثال هذا وذهب مشايخ العراق الى ان التعليل بالوصف
الذي في غير النص لا يجوز لان من شرط الوصف ان يكون قائما بمحل الحكم
كما هو شأن العلل العقلية والجواب ان علل الشرع امارات على الاحكام
وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط كالعالم فانه دليل على وجود الصانع
وليس قائما به وكذا صيغ العقود كالبيع والنكاح والفاظ الطلاق والعتاق
علل لثبوت الاحكام في المحال مع قيامها بالمتكلم بها قوله والاعدام
صفة اي الفقر صفة للعاقد قوله ودلالة كون الوصف علة الخ اعلم انهم
اجمعوا على ان جميع الاوصاف بجملتها لا يصلح علة وعلى انه لا يجوز ان كل
واحد منها علة وعلى انه ليس للمعلل ان يجعل اي وصف شاء من الاوصاف
علة بلا دليل وعلى ان العلة تثبت بالنص صريحا او ايماء وبالاجماع واختلفوا
فيما ثبت به كون الوصف علة مما ليس بنص والاجماع على قولين
قول جمهور الفقهاء من الخلف والسلف وقول اهل الطرد وسيأتي بيانهما

حل شريف جذاة

قوله

قوله صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به بان يكون لجنس
ذلك الحكم في موضع آخر نصا واجماعا كذا ذكره فخر الاسلام وجمهور العلماء
على ان الوصف لا يصير علة الا بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة
الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام
ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا الوصف اذا جعل
علة لا بد من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التأثير فلا يقبل
التعليل بالوصف ما لم يقم الدليل على كونه ملائما وبعد الملائمة لا يمكن العمل
الا بعد كونه مؤثرا عندنا فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير شرط لوجوب
العمل ومعنى قولنا يجوز العمل بالوصف قبل ظهور التأثير انه لو عمل بها عامل نفذ
العمل بها ولم ينفسخ كالشاهد المستور الحال يجوز العمل بشهادته قبل ظهور
عدالته حتى لو قضى القاضي بشهادته ينفذ وبعد ظهور العدالة يجب العمل
بشهادته فكذا الوصف يجوز العمل به اذا كان ملائما لكن لا يجب الا بعد
العدالة لان الوصف مع كونه ملائما يجوز ان يكون غير علة لانه لا يكون علة
لذاته بل بجعل الشارع اياه علة فيحتمل الرد مع الملائمة فلا بد من العدالة قوله الاول
ان يظهر عين ذلك الوصف اي تأثيره في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى
الاصل كالتعليل بالصغر في اثبات الولاية كما يأتي والمراد بالعين هو المثل لان
العرض من الواحد الثاني ان يظهر اثر عين الوصف في جنس ذلك الحكم قيد
في بعض الشروح بالجنس القريب لكن التمثيل بالاخوة لا تطابقه لانه متى قيل
ظهر اثره في ولاية الانكاح كان عين ذلك الوصف اعني الاخوة مؤثرة
في جنس الحكم وهو الميراث والاوجه التقييد بالقريب فان الولاية والميراث
ان كانا متجانسين فتجانسهما في مطلق الحكم المتعلق بما بعد الموت فالاولى
على هذا اطلاق الجنس ليتناول المثالين جميعا ثم هذا القسم وما بعده من
القسمين يسمى الملائم لكونه موافقا لما اعتبره الشارع والاول يخص باسم
المؤثر قوله ان يؤثر فيه القريب من غير ذلك الحكم وهو الذي خصوه باسم
الملائم وخصوا اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه وتقييد الجنس بالقريب مطابق
للمماثلة فان عذر الاغماء وعذر الجنون والحيض متجانسان في العوارض
السماوية فيكون تجانسهما اقرب من تجانس الاغماء والسفر مثلا
لكونه من عوارض المكتسبة فاما ان وجد مثال آخر لم يكن كذلك فالاولى
الاطلاق وقيل المعتبر في الملائم هو الجنس البعيد او القريب والمعتبر في المؤثر

الثالث ۱۲

الترتيب قوله الرابع ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم ولم يقيده في الترتيب لان مشقة السفر غير مشقة الحيض لكنهما متجانسان في كونهما من العوارض في جنس هذا الحكم وهو سقوط الركعتين فانه ليس عين الاسقاط عن الحائض بل سقوط شطره واذا ظهر على الجنس تارة قريبا وتارة بعيدا فلا اولى الاطلاق تعليلاً للاعتبار ولالزام الاقسام قوله جمع منكح بفتح الميم اى وفتح الكاف مصدر بمعنى النكاح والمصدر من الثلاثى على مفعل بفتح الميم والعين قياس مطرد وكذا في المغرب وشروحها وفى بعض الشروح مناكح جمع مصدر من الانكاح ومبنى المصدر على وزن المفعول قياس في المزيد وفى بعض شروح المنار انه جمع منكح بمعنى المصدر من النكاح والمصدر في المزيد فيه يجى على وزن المفعول قياسا وفيه نظر ويجوز ان يكون منكح اسم زمان او مكان من النكاح ويكون المعنى كالصغر الذى علمنا به ولاية الاجبار وقت النكاح او فى مكانه قوله لقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع ويمكن ان يقال جمع باعتبار افراد المنكوحة على غير قياس قوله وما قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذ ان قال المبدا ان المناكح جمع منكوحة والقياس المناكيح فحذفت الياء تخفيفا قوله تعليلنا بالصغر الخ اشارة الى مثال النوع الاول وتقريره ما قاله علمائنا في الثيب الصغيرة انها صغيرة فتثبت الولاية على نفسها في الانكاح قياسا على الثيب الصغيرة والبكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس ولو قلنا هذه صغيرة فتثبت الولاية على نفسها قياسا على ثبوت الولاية على مالها كان من النوع الثانى لان الولاية على النفس جنس الولاية على المال لا عينه قوله معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الش فى وما قلناه اولى فان الصغر وصف ملايم لان ولاية الانكاح انما شرعت نظرا للمولى عليها لعجزها عن مباشرة النكاح بنفسها مع حاجتها اليه كالنفقة تجب حقا على المولى العاجز عنها والصغر مؤثر للعجز فكان التعليل به لاثبات الولاية تعليلا بوصف ملايم مؤثر بخلاف ما علل به الشافعى من البكارة لظهور اثر الصغر في ولاية المال اجماعا دون البكارة والثيابة اذ ليس لهما اثر في ذلك ولا شاهد لتأثيرهما من الشرع بخلاف الصغر قوله فانه مؤثر تأثير الطواف الخ وفائدة الخلاف

تظهر

مطلب بيان اجبار المرأة في النكاح

وعند لا تجبر لفوات البكارة

تظهر الخ والحاصل ان البكر الصغيرة تجبر اتفاقا لكن التخريج تختلف فعندنا للصغر وعنده للبكارة والثيب الكبيرة لا تجبر اتفاقا لكن التخريج تختلف ايضا فعندنا لفوات وصف الصغر وعنده لفوات البكارة والبكر تجبر عنده لوجود البكارة ولا تجبر عندنا لفوات الصغر والثيب الصغيرة تجبر عندنا لوجود وصف الصغر قوله وجودا او وجودا وعدما هذا كله متن جعله شرحا لانه مكتوب في نسخ الشرح بالاسود وسبق قلم من الناسخ قوله لقوله عليه السلام لا يقضى القاضى وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب اى لا بالغضب حتى قيل له ان يقضى وهو غضبان بعد فراغ قلبه ولم يحل له اذا كان مشغول القلب وهو خال عن الغضب واجيب بان شغل القلب يلازم الغضب فالحكم ثابت بالنص لا بالمعنى فتامل قوله لان الوجود قد يكون اتفاقيا هذا رد على القائل بان الدليل على كون الوصف علة هو الاطراد وحاصله ان مجرد الاطراد لا يدل على العلية لان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقيا الوجود ناطقية الانسان عند وجود ناهقية الحمار كما ان العدم عند العدم قد يكون باعتبار ان ما علق بعدم العدم شرط لا علة لان المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط فكيف يصلح وجود الحكم عند وجود الوصف دليلا على صحة علية الوصف مع هذا الاحتمال قوله ومجرد الطرد لا يميز بين الشرط والعلة لان الحكم كما يدور مع العلة يدور مع الشرط فلا يصلح دليلا على العلية مع احتمال الدوران مع الشرط وان كان الاصل دوران الحكم مع العلة لا نسلم دوران الحكم مع الشرط عدما لان عدم الحكم عند عدم الشرط بناء على عدمه الاصلى عندنا لا لعدم الشرط لان المراد العدم مع العدم او عند علاه ولا يقال الدوران دليل العلية في العقليات اتفاقا فكذا في الشرعيات لان المثبت في حقيقة فيهما هو الله تعالى لانا نقول الحقائق العقلية لا تختلف باختلاف الزمان والمكان فيجوز ان يكون الطرد دليلا على العلية فاما الشرعية فمبنية على مصالح العباد فيجوز ان تختلف باختلاف الزمان واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها بنى شئ وهو ان مجرد الاحتمال لا ينافى ظن العلية وجواز العمل به لان الظن كاف قوله التعليل بالنفى اى لاثبات علية الوصف قوله من حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا بينه على العلية بل هذا ابعد من الاطراد في عدم صحة الاحتجاج به لان استقصاء عدم الوصف وتتبعه من غير اطلاع على وجود علة اخرى اى لا يمنع الوجود من وجه لجواز وجود وصف آخر غيره فيثبت

الحكم به لان عدم الاطلاع لايدل على عدم الوجود لجواز القصور على ان العدم
ليس بشيء فلا يصلح علة للالزام **قوله** الاحتجاج باستصحاب الحال وهو ابعد
من التعليل بالنفي في عدم صحة الاحتجاج به اذ التعليل بالنفي قد يصلح حجة
وذلك فيما اتحدت العلة بخلاف الاستصحاب فانه لا يكون دليلا لاثبات
الحكم اصلا وانما يكون دليلا للدفع والابقاء لما كان على ما كان **قوله** وفيه بحث
الخ حاصله ان هذا التعريف فيه تسامح حيث اطلق العلة واراد المعلول
وهذا وان كان مجازا وهو لا يدخل التعريفات يحتمل لوجود القرينة وهي
العرف والاصطلاح على ان هذا ليس تعريف حقيقي بل تعريف اصطلاحي
واستعمال المجاز في التعريفات الاصطلاحيات غير مضر لان السلف
لم يلتزموا بيان الحقائق في التعريفات لعدم احتياجهم الى ذلك وانما التزموا
بيان البيان الضوابط التي يحتاج اليها في الفقه فلذلك لم يبالوا بذلك بخلاف
اهل المنطق فانهم التزموا في التعريفات بيان الحقائق فيكون المجاز في
التعريف مضرا عندهم فافهم **قوله** وهو ليس بحجة عندنا فافهم اعلم ان العلماء
اتفقوا على وجوب العمل باستصحاب حكم عقلي وهو ما عرف وجوبه او امتناعه
او حسنه او قبحه بالعقل كوجوب الايمان وحسنه وحرمة الكفر وقبحه او استصحاب
حكم شرعي ثبت تأبيده او توقيته نصا او ثبت مطلقا وبقي بعد وفات
النبي عليه السلام واتفقوا ايضا على ان استصحاب الحكم دليل مطلق غير
متعرض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل بذل المجتهد في طلب الدليل المزيل
لان الجهل بالدليل المزيل التقصير في الطلب ليس بحجة وانما الخلاف
في الاستصحاب اذ بذل المجتهد جهده في طلب الدليل على بقاء حكم عرف
وجوبه بدليله ثم وقع الشك في عدم ذلك الحكم وزواله لعدم وجدان
الدليل المزيل له بعد استفراغ الوسع في طلبه واحتمل قيام دليل من حيث
لا يشعر به فقال بعض اصحاب الشافعي كالمزني والصيرفي وابن سريج والغزالي
وغيرهم والشيخ ابو منصور من اصحابنا ومن تابعه من مشايخ سمرقند انه
حجة ملزمة في الشرعيات ونقل ذلك عن الشافعي وقال كثير من اصحابنا
وبعض الشافعي وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة للاثبات اصلا لم يكن
والابقاء ما كان على ما كان وقال القاضي ابو زيد والشيخان ومن فخر الاسلام
ومن تابعهم انه ليس بحجة لاثبات حكم مبتدأ او للالزام ولكن يصلح للدفع
فيجب العمل به في حق نفسه ولا يصح الاحتجاج به على غيره **قوله** يعني ان الدليل

مطلب استعمال المجاز في التعريفات الاصطلاحية غير مضرة

ولا يجب العمل لقيام دليل البقاء وعدم المزيل قطعا

اي في استصحاب حكم حال لعدم دليل مغير

استصحاب حال

تفصيله في مسائل شتى كتاب الحجة في كتاب الاجلة وفي مسلم الثبوت وفي آخر التيسير في التوضيح والتلويح

الموجب لوجود الحكم شرعا ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض يفتقر الى علة
لان بقاء الشيء معنى موجود في نفسه زايدا على وجود ذلك الشيء لان الشيء
في اول احواله يوصف بالوجود ولا يوصف بالبقاء فانه يصح ان يقال وجد
فلم يبق فلو كان بقاؤه عين وجوده لما انفك عن البقاء في الزمان الاول
واذا ثبت ان البقاء معنى آخر وراء الوجود ولا قيام له في نفسه صار كساير
الصفات فكان بمنزلة الاعراض التي يحدث في الشيء بعد وجوده كالبياض
والسواد فلم يصلح ان يكون نفس وجود شيء من غير انضمام دليل آخر اليه
علة لوجوده وغيره من الاعراض التي تقوم به فلا يصلح ان يكون نفس وجود
حكم علة لبقائه فالدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه فيفتقر الى علة اخرى
هذا ما قالوه والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله اي ليس معنى
زايدا على وجود الشيء حقيقيا بل اعتبار ثابت هو استمرار الوجود وانتسابه
الى الزمان الثاني اعني كون الشيء مستمر الوجود فيه ومعنى قولهم وجد فلم
يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني **قوله** وجواب
عن الشرايع ان البقاء فيما بعد الرسول عليه الصلوة والسلام لتقرر الادلة
الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها فالبقاء فيها بدليل يوجب البقاء
بخلاف الشرايع في حيوته فانه يجوز نسخها **قوله** وان اليد دليل الملك
ظاهر والظاهر للدفع لا للالزام لقائل ان يقول كلامنا في الاستصحاب
لا في الظاهر اي ظاهر كان فليس لهذه المسئلة اتصال بالبحث الا ان يراد
كون الاستصحاب ظاهرا وذلك بعيد ويمكن ان يجاب بان الاستصحاب
على ما فسره المصنف بقوله وذلك في كل حكم الخ يحتمل معنيين احدهما
كل حكم عرف وجوده في الماضي ثم وقع الشك في زواله في الحال وبهذا المعنى
لا اتصال للمسئلة بما نحن فيه والثاني كل حكم عرف وجوبه بدليل في الحال
ووقع الشك في زواله في الماضي وعلى هذا اتصال بالبحث **قوله** فلانه عمل
المرافق في الفضل بالشك اذ ليس احد الشبهين باولى من الآخر وذلك
ان نقول ينبغي ان يرجح شبه ما يدخل للمجهول على الوحدة بيقين او نقول
او لتعارض الشبهان تساقطا وبقي العمل به لان النبي عليه السلام اذا زكى
بلادا على مرافقه او بقي بجلا فيتبع بعده وسيأتي الجواب عنه **قوله** لانه عمل
بلا دليل لان الشك امر حادث فمن ذلك ان نقول دليل الشك تعارض
الاشباه ودليل التعارض دخول بعض منها وعدم دخول البعض

فثبت دليل الشك فيكون دليلاً على عدم الدخول كما قال زفر والوجه ان يقال الاحتجاج بتعارض الاشباه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بعد المعلول واهو كذلك لا يصلح علة فالشك ليس بعلة فلا يثبت عدم الدخول بدون علة اما كون الحادث بعد المعلول لا يكون له علة فبالضرورة واما بيان الصغرى فان المعلول فيما نحن فيه عدم دخول الغاية والشك انما يحدث من دخول البعض وعدمه فالمعلول انما يحصل علة الشك فلا يصلح الشك علة له لئلا يلزم تقدم المعلول على علته **قوله** وفي بعض الشروح لفظه هكذا الخ الشك امر حادث لابد له من سبب وما قاله زفر لا يصلح سببا لان ما دخل دخل بلا دليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارضا في المرفق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول فيه ومن شرط التعارض اتحاد المحل فلا يكون الدخول وعدمه في محل او تعارضا فلا يصلح سببا للشك **قوله** والمراد من التعارض هنا ليس التعارض المصطلح وهو تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما مع اتحاد المحل لاختلاف المحل هنا **قوله** وللقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا سيما الصحة هنا اى احد الدليلين وهو عدم الدخول لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح الخ وذلك ان نقول العمل بالاصل وهو البراءة الاصلية لا يخ اما ان يكون بعد قطع النظر عن الاصل لتعارضهما وتساقطهما اولا فان كان الاول فينبغي ان نقول بالدخول لثبوت ذلك بفعله عليه السلام كما قال به علماؤنا وان كان الثاني فان ترجح شبه عدم الدخول بالبراءة الاصلية فينبغي ان يترجح شبه الدخول للخروج عن العهدة بيقين فحصل التعارض وقد يقال ان البراءة الاصلية عمل بالاصل بعد اهدار الاصلين وفعله عليه السلام لا يدل على الوضعية لاحتمال ان يكون فعله عليه السلام ذلك من باب اطالة التحجيل المندوب اليه ولا اجمال في الآية لانه لا ينطبق عليها حد المجمل بقي ههنا شيء وهو ان هذا مخالف لقول العلماء ان زفر انما قال بعدم دخول المرافق في الغسل قياسا على شبه عدم دخول الغاية تحت المغيا فتامل **قوله** والاحتجاج بالا يستقل الا بوصف اعلم ان زفر لا يقول بعدم دخول الغاية دائما بل الغاية المذكورة ههنا لا يدخل والسند للامام له في الفروع بان الغاية لا تدخل ليس مطلقا كما يفهم منه لان اللام للعهد الذكري وقوله كالليل في الصوم نظير لا قياس لعدم الجامع فتنبه والاولى ان يعكس

تام

هذه

هذه الترجمة يقال الاحتجاج بوصف فارق بين المقيس والمقيس عليه مستقل في اثبات الحكم اذا ضم وصف الى وصف آخر لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم وهو المتنازع فيه وجعل المجموع علة لان الاحتجاج في حقيقته انما هو بالوصف المستقل لا بغيره وان ضم اليه ذلك الغير **قوله** كما ان الشافعي رحمه الله يقول المستدل بقوله وهو يقول بضمه اليه مسح وهو لا يستقل بالعلية في القياس لا يتم الا بزيادة وصف في الاصل يقع به الفرق بين الاصل والفرع وبه يثبت الحكم في الاصل لوجوده فيه واستقلاله بالعلية وهو غير متحقق في الفرع فلا يكون للوصف المؤثر مشتركا بين الاصل والفرع فيبطل القياس **قوله** الاحتجاج بالوصف المختلف فيه بين الخصمين بان يدعي احدهما علته للحكم المتنازع فيه وينكرها الآخر **قوله** بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية العادة انه اذا كان الاستدلال على المطلوب يتوقف على تمام التعليل السبق وهو محفوظ معروف يذكر اوله ويقال الآية او الحديث او البيت اقتصارا بالنصب على اضمار اقرأ وهو الاولى والظاهر لتبادره ويجوز رفعه بتقدير مبتدأ او خبر اي المتلو وخبره على تقديره الى آخر الآية **قوله** فانه تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل لانتفاء الحرمة عن غير الاشياء المذكورة في الآية **قوله** بان مدعي النفي والاثبات في التعليلات المقام مقام الاضمار **قوله** يدعي حقيقة الوجود والعدم اي فيطالب بالدليل **قوله** امر النبي عليه السلام بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا بعد ان الله تعالى اخبر عن اليهود والنصارى الذين نفوا دخول المسلمين الجنة واثبتوا دخولهم ثم امر نبيه ان يطلب البرهان على ذلك وللقائل ان يقول فيه بحث لان النفي الذي لا يحتاج فيه الى دليل عندهما قال به هو نفي حكم الله تعالى في حادثة بان يدعي نفي الحكم مذهبا ويدعو غيره اليه لا النفي الذي هو حكم سلبي كعدم الجواز وعدم الدخول وليس النفي في الآية من ذلك بل من الثاني فلا يكون الدليل مطابقا للمدعى على انه يجوز ان يكون طلب البرهان على الثبوت وحده لا عليه وعلى النفي لا يقال معنى لن يدخل الجنة لن يحكم الله بدخول الجنة الا لمن كان هودا لان ذلك عدول عن الظاهر في مقام الاستدلال فتامله **قوله** قلت لا دليل الخ غايته عدم وجدان الدليل على الحكم وهو لا يصلح دليلا على عدم الدليل في نفس الامر اذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود في نفس الامر

مطلب الآية والحديث

حل شريف

بجواز وجوده فيه فان قلت لو لم يكن الدليل حجة لما استعمل الشارع بقوله قل لا اجد
فيما اوحي الى محرما الآية كما مر قلت انما صح ذلك من الشارع لكونه هو العالم
بكل شيء فيكون ذلك منه حكما بانتفاء الدليل للجهال به بخلاف البشر فان ذلك
يكون منه جهلا بالدليل لا علما به لعجزه وقصوره من الاحاطة بجميع الاشياء
لقوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا قيل التحقيق فيه ان يقال النافي تمسك
لا دليل عن علم او لا فان كان الاول فبالضروري او الاستدلالي فان كان
الاول شاركه جميع الناس لعدم اختصاص الضروري باحد وان كان الثاني
فقد ظهر انه نفى الحكم بدليل فلابد من بيانه وان كان لا عن علم فقد نهي عن ذلك
بقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون قوله فان قلت قال ابو حنيفة
رحمه الله لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر ولا شك ان هذا احتجاج
بلا دليل وحاصله انه نقض اجمالي فانه لما قال لا دليل نفي للدليل فكيف يكون
دليلا اورد عليه قول ابي حنيفة في العنبر انه لا خمس فيه لانه لم يرد فيه اثر وتقرير
الجواب انه لم يقتصر على الاستدلال بالنفي بل ذكر انه بمنزلة السمك ومعناه
ان عدم الخمس فيه ليس لعدم الاثر لان القياس يقتضي العدم ولم يرد
اثر ليترك به القياس فيجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس
الا في الغنيمة ولم يوجد قوله ثم هذا اي قول محمد لابي حنيفة رح بعينه قال محمد
لم يكن في العنبر الخمس قوله قال هذا قول ابي حنيفة جوابا لسؤال محمد
رح قوله قلت وما بال السمك ثم هذا سؤال محمد لابي حنيفة رح ايضا قال
هو قول ابي حنيفة جوابا عن سؤال محمد رح قوله انما يجب فيما كان اصله
في يد العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو
قط لان قهر الماء يمنع قهر غيره على ذلك الموضع قوله ولذا تمسك به النظام يعني
ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس اي ليعمل به ويترك القياس فوجب العمل
بالقياس هنا قوله وجملة ما يعلل به ثم كان الاولى في الربط ان يقول
لما فرغ من بيان شرط القياس وركنه وما يعلل به من صحيح وفاسد شرع في
بيان حكمه وما يعنى به التعليل لاجله اما حكمه فيتعلق واما حكم ما يعلل به فجملة
المقاصد في اربعة الاول الخ وح لا يخفى ما في كلام الشارح من الخلل والابهام
قوله وهذا الخلاف وقع في موجب الحكم اي في السبب الموجب للحكم وهو
العلة قوله فلم يصح اثباته بالرأي لما يصح اثبات كون الخمس سببا موجبا
للحكم ولا نفيه بالرأي بل بالنص اما بعبارته او بدلالته او اشارته او اقتضائه

مطلب قهر الماء يمنع قهر غيره

كما فرغ من بيان شرط القياس وركنه شرع في بيان حكمه وركنه وان كان هو التعدية فقط لانه متى اولا جملة ما يعلل لتنبيها للغافلين مع شرف

اختلاف نخ

وانما لم يذكر الشارح العبارة لظهوره اولانه لما جاز بالدلالة فبالعبارة اولى
اما عدم جواز الاثبات بالرأي فلان القياس لا يجد اصلا يقيس عليه واما
عدم جواز النفي به فلان النافي انما يتمسك بالعدم الذي هو الاصل فعليه ابطال
دليل خصمه لانه متى ثبت ان ادعاء الخصم صحيح لم يبق له حق التمسك
به بعد الدليل وابطال دليل خصمه بالرأي غير ممكن لان دليله شرعي فلا يمكن ابطاله
بمجرد الرأي قوله فاثبتنا بشبهة الربوا اي اثبتنا بشبهة العلة شبهة الربوا
احتياطا طالما اثبتنا بكون الجنس سببا بانفراده بدلالة النص وثبت حرمة
النساء عند وجود الجنس بالدلالة ايضا كذا ذكره بعض المحققين وعورض
بالثبوت بطريق الشبهة بان حقيقة الفضل لما لم تحرم عند وجود احد الوصفين
فان لا تحرم شبهته بالطريق الاولى واجيب بان ما ذكرتم يدل على الحل وما ذكرنا
يدل على الحرمة والترجيح للمحرم قوله حتى حرم البيع مجازفة لشبهة الربوا لانهم
اتفقوا على انه لو باع صبرة حنطة بصبرة حنطة وغالب رأيهما التساوي لا يجوز
لاحتمال الفضل ولو لم يكن الشبهة ملحقة بالحقيقة لجاز قوله فعند العامة
شرطا ثم فلا يجب عندهم في العلوفة واوجبها مالك فيها فالذي يستدل على
اشتراطها يستدل بقوله عليه السلام ليس في العوامل صدقة في خمس
من الابل السائمة شاة والذي يستدل على نفيه يستدل بقوله عليه السلام
في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة شاة قوله وعند صاحبيه فرض في
ستة لقوله عليه السلام للاعرابي خمس صلوات كتبهن الله تعالى عليك
قال هل علي غيرهن قال لا الا ان تطوع وقوله عليه السلام ثلث كتبن علي
وهي عليكم سنة الوتر والضحى والاضحى وهذا اولى في الاستدلال من الاول
الذي ذكره الشارح لان نفي الكتابة لا يستلزم نفي الوجوب المصطلح
فتأمله قوله والرابع تعديته حكم النص الى ما لا نص فيه من جملة ما يعلل به
وهو حكم القياس تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه زاد القاضي ابو زيد
ولا اجماع ولا دليل فوق الرأي فيه ليثبت حكم النص فيما لا نص فيه بغالب
الرأي وهو الظن الغالب عن اجتماع [illegible] الرأي الغالب للقياس
لا يفيد العلم اذ القياس من الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب
العمل به بطريق القطع واحتمال الخطاء لان المجتهد يخطئ ويصيب كما هو
رأي الجمهور فان قلت كيف اوقع التعدية حكما للقياس بعد ان جعلها شرطا
فيما سلف بقوله وان يتعدى الحكم الخ وبينهما تناف اذ الحكم من شانه التأخر

يقول لانه لقطع الربا لان الفضل يشتبه بالفضل كما هو [illegible] العاقد ت

حتى فسد البيع نسخة الكرة

مطلب لا يجوز بيع صبرة بصبرة مجازفة

والشرط من شانه التقديم وهما لا يجتمعان من حيثية واحدة قلنا وقوعها حكما على ان مراده فيما سبق ان من شرط القياس ان يكون التعدية حكما نوعه حكم في المحلين والشرط هو الكون لا الاختصاص ولو قيل بان المراد من كون التعدية شرطا كونها شرطا للعلم بصحة القياس لا لنفس القياس لم يبعد ثم لا يخفى ما في حمل التعدية على الحكم من التسامح لان حكم الشيء اثره الثابت به فيكون غيره والتعدية نفس القياس فلا يكون حكمه بل لو ابدل الصنف هذا القسم لان التعليل مختص به عندنا **قوله** فالتعدية حكم لازم للتعليل وانما قال حكم لازم للتعليل ولم يقل القياس اذ لا خلاف ان حكم القياس التعدية وانما الخلاف في التعليل كما عرفت والحاصل ان اهل الاصول اتفقوا على تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع واختلفوا في صحة القاصرة المستنبطة كتعليل حرمة الربوا في النقدين بعلة الثمنية فذهب ابو الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين مثل الشافعي وعامة اصحابه واحمد بن حنبل والقاضي الباقلاني والقاضي عبد الجبار وابي الحسن البصري الى صحتها وهو مذهب بعض مشايخ سمرقند من اصحابنا **قوله** لنا ان دليل الشرع الخ اورد عليه انه منقوض بالعلة القاصرة المنصوصة عليها او المجمع عليها فهذا الدليل يجري فيها مع جواز التعليل بها اتفاقا ولا نسلم عدم اضافة الحكم الى العلة لانها تعني ان صحة الحكم ثابت بها بل هي دليل على حكم الاصل والنص دليل على كونها دليلا على انه منقوض بخبر الواحد الموافق للنص فان الحكم يضاف اليه مع وجود النص واجيب عن الاول بان القاصرة المنصوصة او المجمع عليها يفيد العلم بثبوت الحكم وعدم جواز التعليل بالغير والقاصرة المستنبطة لا يفيد شيئا منه ذلك وعن الثاني ان العلة لا تصلح دليلا على الحكم لان العلم بها بعد العلم بالحكم لكونها مستنبطة منه فلا يكون كونها دليلا عليه لئلا يلزم الدور وعن الثالث بان الحكم اذا اضيف الى الخبر يضاف الى النص ايضا لانه يقطع عن النص والكلام في هذا **قوله** فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية في الفرع والعلة القاصرة بمعزل عن ذلك الحكم فيكون اترب **قوله** فان قلت للتعليل بالعلة

اذ لا يكن القياس اذا لم يكن العلة متعدية ١٢

شريف ١٢

القاصرة

القاصرة مع توجيه السؤال لا نسلم حصر فائدة التعليل في التعدية حتى انتفى التعليل بالقاصرة ولا نسلم حصر دليل الشيء في العلم والعمل فيما ذكر لان التعليل بالعلة القاصرة يفيد فائدة اخرى وهي اختصاص حكم النص بالمنصوص عليه وحاصل الجواب انا لا نسلم ان التعليل بها يفيد الاختصاص لحصوله بترك التعليل لان النص انما يدل على ثبوت الحكم في المنصوص عليه وبالتعليل يحصل عموم به يتعدى الى الفرع فاذا ترك التعليل حصل الاختصاص **قوله** لا يمتنع التعليل بالعلة المتعدية فيجوز اجتماع وصفين يتعدى احدهما دون الآخر فيجب التعليل بالمتعدي لانه اقرب الى الاعتبار فلم يفد التعليل بالقاصرة الاختصاص وانما يفيد منع العلة المتعدية ولم يمتنع **قوله** ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد انما يمتنع ذلك في العلل العقلية لان شرطها الاطراد والانعكاس فلا يشتغل المجتهد بالتعليل بعده الا للتعدية ..

فان قلت سلمنا ان التعليل بالقاصرة لا يفيد علما ولا عملا ولا اختصاص حكم النص بمحله لكنه يفيد فائدة اخرى وهي معرفة الحكمة الممثلة للقلوب الى الطمانينة والقبول فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر التحكم ومرارة التعبد فيصح التعليل بالقاصرة بالقاصرة قلت الكلام في القاصرة المستنبطة وهي لا تفيد العلم بالحكمة وانما يفيد الظن بها ولا اعتبار للظن في الحكمة لانه من قبيل الاعتقادات وهي انما تثبت بالعلم دون الظن وبهذا يخالف المنصوصة فيلزم ان يقتضي عدم جواز التعليل بالمستنبطة المتعدية وهو باطل واجيب بالمنع لجواز ان يكون التعليل بها لاضافة الحكم اليها في الفروع ولا فرع في القاصرة ليضاف اليها فان قلت سلمنا ان التعليل في القاصرة لم يفد شيئا لكن علم ان الحكم في المنصوص ثابت بالنص لا بالعلة واذا لم يكن ثابتا بالعلة لا يكون للتعدية وجود وهذا ظاهر قلت انا لم نثبت بالعدم صلاحيتها ولا يخلل فيها بل لا مانع عن اضافة الحكم اليها وهو وجود دليل فوقها والدليل المانع مفقود في الفرع فاضيف الحكم فيه اليها وفيه نظر وجه **قوله** فان اضافة الحكم الى العلة ابطال عمل النص بالتعليل لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف بعده الى العلة كان التعليل مبطلا للنص لان النص دليل العلة القاصرة وهي دليل على الحكم ودليل الدليل دليل والجواب ان البحث في المستنبطة لا في المنصوصة والنص

ليس دليلا على المستنبط قوله او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود
القوى تقدم انه يجوز الاسناد والاضافة الى الامارة لان القطعي لا يفيد
امارة اذ المثبت هو الله تعالى وفيه شئ لان الحكم قد عرف بالنص فيلزم
توقيف المعرف قوله والجواب عن الدور الخ تقرير الجواب بالمنع والتسليم
بان يقال لا نسلم لزوم الدور لان صحة العلة لا نفسها انما هي موقوفة
على وجود التعدية في غير الاصل لا على صحة التعدية فاذا لا دور لاختلاف
الجهة ولو سلم انه دور فهو غير مضر لكونه دورا معية وانما المضر دور
التقدم والسبق قوله لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم
ابتداء بالرأي من غير ان يكون له اصل يرد اليه باطل اجماعا وكذا الاستدلال
بالرأي في اثبات نفيها او نفي صفاتها ابتداء من غير ان يكون للرأي المثبت له
اصل من نص او اجماع يرجع اليه باطل لان الرأي والقياس ليس بحجة
في نصب الشرع انما هو مظهر في الفرع ما هو ثابت في الاصل بدليله لا مثبت له
والاوصاف للشئ معتبرة به فيجري فيها ما يجري فيه من صحة وبطلان ولا وجه
لتخصيص الثلثة الاول بهذا الحكم فان الرابع ايضا وهو تعدية حكم معلوم
بسببه وشرطه بوصف معلوم لا يجوز ابتداء بالرأي بدون ان يكون له
اصل في الشرع مستنبط منه فلا حاجة الى هذا التفصيل وكان يكفي
ان يقول التعليل بالرأي ابتداء من غير ان يكون له اصل يستنبط منه
باطل قوله ولا خلاف ايضا في ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل
الى فرع بالشروط المعروفة صحيح وانما الخلاف في اثبات الاسباب
والشروط بطريق التعدية والقياس فقال بعض المحققين من اصحابنا
لا يجوز اذا ثبت سببية او شرطية لحكم بنص او اجماع ان تتعدى
السببية والشرطية من ذلك السبب او الشرط الى شئ آخر
بمعنى جامع ليصير ذلك الشئ الآخر ايضا سببا او شرطا لذلك الحكم قال
صاحب الكشف واظنه مذهب العامة اصحابنا اقول وظنه مختار
المص فانه يطلق البطلان عن قيد الابتداء وان كان مختصرا لكلام
فخر الاسلام وهو ممن يقول بجوازه وقال بعض الاصوليين بجوازه
واختاره بعض اصحابنا كصاحب الميزان وفخر الاسلام ومشى عليه
صاحب البديع وغيره قوله ونفي اثبات الموجب ووصفه اثبات
الشرع اما في اثبات الموجب فظاهر لان وضع السبب الموجب للحكم

الشرع

الشرع نصب شرع ابتداء واما في اثبات صفته فلان الموجب لما لم يعمل بدونها
كان اثباتها بالتعليل ابتداء بمنزلة اثبات اصلها فكان نصب شرع بالرأي
قوله فكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك وحاصله ان الحكم قبل الشرط
كان ثابتا مطلقا وبعد ما شرط الشرط صار متعلقا به ومعدوما قبل وجوده
فكان اثباته ابتداء رفعا ونسخا للحكم وكذا التعليل لاثبات وصف للشرط
لان صفة الشرط بمنزلة الشرط لانه مقيد للحكم وكما ليس للعبد ولاية نصب
الاسباب والشروط فليس له ولاية نصب الاحكام وكما بطل التعليل
للاثبات بطل للنفي لان النافي يدعي انه غير مشروع وما كان كذلك لا يمكن
اثباته الا بدليل شرعي قوله لان شرط بقاء الحكم في الاصل والقياس في الاسباب
والشروط ينافي بقاء حكم الاصل بخلاف القياس في الاحكام لان الحكم
في الاصل لا ينتفي بكونه معللا بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع قوله فالمراد
من قول المص والتعليل للاقسام الثلثة الاول باطل اثباتها لا بطريق
التعدية الخ هذا متفرع على قوله لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم
ابتداء لا يجوز قوله وانما اختلفوا الخ وحاصل كلام الشارح انه يقول
ان كان المصنف تابع فخر الاسلام فالمراد من قوله باطل اثباتها ابتداء
لا بطريق التعدية لان فخر الاسلام يجوز اثباتها مطلقا بطريق التعدية
كما تقدم وان تابع عامة اصحابنا فالمراد من قوله باطل اثباتها مطلقا
سواء كان ابتداء او بطريق التعدية لان مذهب عامة اصحابنا كذلك
كما ذكرنا ونحن قد قدمنا لك قريبا ان ظاهر عبارة المصنف تدل على انه
اختيار مذهب عامة اصحابنا بقرينة اطلاق البطلان عن قيد الابتداء
قوله فلم يبق استعمال القياس الا في القسم الرابع ذكر في الميزان
انه لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في الفصل الاخير دون
الفصول الاخر لانه اذا اراد به ان معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد
فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد به ان يجمع بين
الاصل والفرع لا يتصور الا في الفصل الاخير فممنوع في الجميع وان
اراد ان القياس ليس حجة مثبتة فمسلم في الجميع سواء اذ لا يثبت
شئ بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم فذلك
مسلم قوله قيل هو العدول الخ لان الاستحسان في اللغة استفعال
من حسن وهو عد الشئ حسنا يقابله الاستقباح ومعناه طلب

وبطلانه ظاهر اذ ليس للعبد نصب الشرع بالرأي وانما الشارع هو الله تعالى وتقدس ه

الاصل الثاني

ذكر الاستحسان في صدر الشريعة في باب الجناية ه
مطلب استحسان

الاحسن للاتباع الذى هو مامور به وفى الاصطلاح قيل هو الدليل الذى
يكون معارضا للقياس الظاهر الذى يسبق الافهام اليه قبل التأمل
وقيل هو ترك القياس الجلى بدليل اقوى منه وقيل هو دليل ينقدح
فى نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه وقيل هو العدول عن قياس الى
قياس اقوى وقيل هو العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى منه وقيل
هو تخصيص القياس بدليل اقوى منه وقيل هو العدول فى مسئلة
عن مثل ما حكم به فى نظايرها الى خلافه لوجه هو اقوى وقيل هو ترك وجه
من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو
فى حكم الطارى ولكن الذى استقرت عليه الاراء انه اسم لدليل متفق
عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا او جليا اذا وقع فى مقابلة قياس
يسبق اليه الافهام حتى يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة قوله والاستحسان
انواع الخ اعلم ان القياس يطلق على معنى اعم وهو مساواة الفرع الاصل
فى علة حكمه وينقسم باعتبار اشتماله على المؤثر الى جلى وخفى باعتبار
ظهور ذلك المعنى وخفائه وقد يطلق القياس بمعنى اخص من ذلك
وهو قسم منه وهو القياس الجلى المذكور فى مقابلة الاستحسان
وفى المسائل التى فيها قياس واستحسان فلفظ القياس على هذا
مشترك بين مفهوم الاعم ومفهوم الاخص وهو الجلى منه كلفظ الاسم
عند النحاة فانه مشترك بين احد اقسام الكلمة وبين قسم منه وهو العلم
وكذا الاستحسان يطلق على معنى اعم من القياس وهو ترك القياس
الجلى بدليل اقوى منه وهو بهذا الاعتبار يكون اربعة اقسام وهى التى ذكرها
المصنف ويطلق على معنى اخص منه وهو قسم منه وهو القياس
الخفى فقد ظهر بهذا ان بين القياس بالمعنى الاعم وبين الاستحسان
بالمعنى الاخص عموما وخصوصا من وجه لوجود القياس بدون الاستحسان
فى صورة القياس الجلى فى مقابلة الخفى ووجود الاستحسان بدون
بدون القياس فى صورة الاستحسان بالاثر والاجماع والضرورة
ووجودهما فى القياس الخفى فى مقابلة الجلى وبين القياس الجلى
والاستحسان الخفى مباينة وبين الاستحسان بالمعنى الاعم وبينه
بالمعنى الاخص عموم وخصوص مطلق وكذا بين القياس بالمعنى الاعم والاخص
فاذا المراد بالقسم الرابع الذى نحن فيه القياس بالمعنى الاعم لانه هو

فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع فى انه يجب عليه العمل به وان اريد به ... عن التعبير عنه ... وقع الشك فلا نزاع فى بطلان العمل به

المنقسم

هو المنقسم الى القياس والاستحسان بمعناهما والمراد بالمراد والاستحسان
الاثر اما قسمان هو القياس الجلى الذى يقابله القياس الخفى والاستحسان
الذى هو بمعنى القياس الخفى الذى هو فى مقابلة القياس الجلى وبهذا ينتفى
عن القسمة الزام كون الشئ قسيما لنفسه وتقسيم الشئ الى نفسه والى غيره
قوله فان القياس يابى جوازه لعدم المعقود عليه الذى هو محل العقد
والعقد لا ينعقد فى غير محله الا انا تركنا القياس بالاثر الموجب للترخص وهو
ما روى انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم
وما روى الجماعة من حديث ابن عباس ان النبى عليه السلام قال من اسلم
منكم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فان قيل هذا من
تخصيص العام فلا ترك القياس بالاستحسان فالجواب سلمنا كونه تخصيصا
لكنه مع ذلك ترك موجب قياس السلم على سائر البياعات بهذا الاثر
قوله الاستصناع هو استفعال من الصناعة وهى حرفة الصانع يقال
استصنعه خاتما فيتعدى الى مفعولين ومعناه طلبت ان يصنع له خاتما
قوله ويمكن ان يجاب بان للقران شرط التخصيص الاول الخ هو جواب
هو التحقيق وما كان ينبغى ايراده بصيغة الامكان يكون فيه ضعفا كما هو
المصطلح فافهم قوله وتطهير الاوانى وكذا الحياض والابار فان القياس
يابى طهارتها بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبئر ليتأتى
التطهير ولان الدلو والماء الطاهرين يتنجسان بملاقاتهما البئر والانية
المتنجسين الى الان وكذلك ما حصلت الملاقاة فلا يفيد ان تطهير الا ان
مقارنة النجس باقيا على نجاسته لا يفيد طهارة لكنهم تركوا العمل بموجب
هذا القياس للضرورة فانه لا اثر فى سقوط الخطاب لان فيه حرج
والحرج مدفوع بالنص قوله وفى الاستحسان الخ لان الهوام والسؤر
معتبر باللحم فيكون نجسا كسؤر سباع البهايم بجامع السؤرية وهذا المعنى ظاهر
الاثر لانها اى السؤر باعتبار نجاسة اللحم لكنهم استحسنوا ان يكون طاهرا لكونه
لانها تشرب بمنقارها على سبيل الاخذ والابتلاع من غير مخالطة لعاب
وهو عظم جاف طاهر لا رطوبة فيه فلا ينجس الماء بملاقاته فيكون سؤرها
كسؤر الآدمى ومأكول اللحم لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهى الرطوبة
النجسة الحاصلة فى آلة الشرب كما فى سباع البهايم فانها تشرب بلسانها
وهو رطب بلعابها المتولد من لحمها النجس وما كان متولدا من النجس

لانهم

وافهم الذمة التى هى محل المسلم فيه ... المعقود عليه ... بجواز السلم

تم تحقيق شريف

فهو نجس الا انه يكره كراهة تنزيه لان سباع الطير لا تحترز عن تناول الميتات
والنجاسات لمنقارها فيتوهم بقاء شئ من ذلك عليها كالدجاجة المخلاة
حتى لو علم يقينا انه لا يكره وفي الظهيرية لا يكره سؤر البازي والباشق هو الصحيح
وذلك ان نقول قد جعلتم سؤر البهائم نجسا للمجاورة والسباع الطير
لو لم يحترز عن الميتات ثبت في سؤرها المجاورة للنجاسة فكان
الجواب ان يكون نجسا كسؤر سباع البهائم والجواب انها تدلك منقارها
بالارض بعد الاكل وهو صلب فيزول بها ما عليه من الدلك **قوله** لان
السبع ليس نجس العين رد لما وقع في بعض الشروح ان سباع البهائم
نجسة العين كالخنزير ووجه الرد انها لو كانت كذلك لما جاز الانتفاع بها
من غير ضرورة واللازم باطل فالملزوم مثله بل نجاستها ضرورة اعتبارا
وشدة لها لا لا حترامها مع صلاحيته للغذاء والنجاسة المجاورة بلعاب ثبت
على هذا التقدير فلا حاجة لنا في اثبات نجاسة عينها **قوله** لا صارت العلة
عندنا علة باثرها خلافا لاهل الطرد وغيرهم سميناه ما ضعف اثره
قياسا وما قوى اثره استحسانا ما يعني انه قياس مستحسن وتمييز الاقوى
عن الاضعف من القياس اذا قابله الاستحسان بالمعنى الخفي فينقسم كل
منها باعتبار قوة الاثر وضعفه الى قسمين فيكون الاقسام اربعة اما قسما
القياس فاحدهما ما كان ضعيف الاثر بالنسبة الى قوة الاستحسان الذي يقابله
والثاني ما كان ظاهر الفساد والضعف بالنسبة الى ما يقابله من الاستحسان
لا لكونه فاسدا في ذاته في الواقع واما قسما الاستحسان فالاول ما كان
قوى الاثر بالنسبة الى ضعف الاثر ما يقابله من القياس وان كان خفيا
والثاني ما ظهر اثره ورجحانه على مقابله الجلي وخفي فساده ومرجوحيته
بالنسبة الى مقابله **قوله** قدمناه على القياس الاستحسان ثم اي قدمنا
القسم الاول من قسمي الاستحسان الذي هو القياس الخفي لقوة اثره
على القسم الاول من القياس وان كان جليا الضعف اثره اذا ذكر
الاستحسان يراد به المنطبق على القسم الاول من القياس وان كان
جليا الضعيف اثره وذلك كثير في الاحكام كما مر ومنه طهارة سؤر
سباع الطير على ما مر واعلم ان الاستحسان اعم من القياس الخفي مطلقا
فكل قياس خفي استحسان ولا عكس بالمعنى اللغوي لان الاستحسان
قد يطلق على ما ثبت بالنص والاجماع والضرورة كما بينته لكن الغالب

مطلب الاستحسان اعم من القياس الخفي ...

في كتب

في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس الخفي **قوله** وفيه رد على من
طعن على ابي حنيفة رحمه الله تعالى يعني في قول المصنف الذي هو القياس الخفي
رد لمن وحاصل الرد ان الاستحسان احد نوعي القياس به يكون العمل بالدليل
الخفي مستحسنا لقوة اثره فعلى هذا الاتيان بقسم من القياس فكيف
استقام جعله قسيما له لانا نقول هما جنس واحد من حيث ان كلا منهما مبني
على الرأي مستنبط بالعلة ونوعان من حيث الحكم فان احدهما يثبت ما ينفيه
الآخر فينبغي ان لا يكون قسم الشئ قسيما له وقد تقدم ذلك فان قلت
يرد عليكم ما اذا تعارض القياس والاستحسان واخذ بالقياس دون
الاستحسان لانكم قلتم انما سميناه المعنى الخفي استحسانا لكون العمل به
مستحسنا والعمل به ههنا قلت ترك الاستحسان والعمل بالقياس
نادر لم يثبت منه غير احد عشر مسئلة كذا نقل البعض من الناطفي ولكن لما
عدت اثني عشر مسئلة ولعل ذلك سهو من قلم الناسخ ولندورها
مجردة عن التعليل احدها مسئلة التلاوة الآتي ذكرها في المتن والثانية
اذا اقام رجلان كل واحد منهما البينة على ثالث حي بانه ارتهن هذه العين التي
في يده واقبضها اياه ولم يذكر تاريخا ففي الاستحسان يقضي بان العين رهن عندهما
ويجعل كان ها ارتهناها معا وفي القياس تهاتر البينتان ولا يثبت الرهن
وبه نأخذ اما لو اقاماها كذلك على ميت ففي الاستحسان يكون في يد كل
واحد منهما نصفها رهنا وبه قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله وفي القياس
لا يثبت الرهن كالاول وبه قال ابو يوسف رحمه الله والثالث ذكرها
في كتاب بيوع الاصل وهي اذا وقع الخلاف بين المسلم اليه ورب السلم
في ذرعان المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان وبه نأخذ في
الاستحسان القول قول المسلم اليه والرابعة ذكرها في كتاب رهن الاصل
وهي ما اذا دفع الرجل لامرأته رهنا بمهر المثل ثم طلقها قبل الدخول ففي الاستحسان
يكون رهنا بالمتعة وهو قول محمد رحمه الله حتى لو هلك عندها هلك بالمتعة
وفي القياس لا يكون رهنا حتى لو هلك عندها لا يذهب بالمتعة ولها مطالبة
الزوج بها وهو قول ابي يوسف رحمه الله وبه اخذ والخامسة ما اذا اغتصب
العقار فانه يكون مضمونا في الاستحسان وهو قول محمد رحمه الله تعالى
ولا يكون مضمونا في القياس وهو قول ابي يوسف رحمه الله تعالى وبه يؤخذ
والسادسة ما اذا شهد اربعة على رجل بالزنا وشهد على رجلها بالاحصان

مطلب وجه تسمية الاستحسان ...

مطلب

فامر القاضى برجم فوجد الامام شاهدين الاحصان عبدين ... حجاعن الشهادة ولم يجب الرجوم بعد لان صبيب جراحات فتى الاستحسان يؤدى عنه اكذ ويسقط عنه ما بقى منه وفى القياس يحد حد البكر مائة جلدة وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه يؤخذ والسابعة ما اذا شهد اربعة على رجل بالزنا فقضى القاضى عليه بالحد مائة جلدة ثم شهد عليه شاهدان بانه محصن والجلد بعد لم يكمل فتى الاستحسان لا يرجم وفى القياس يرجم وبه قال ابو يوسف ومحمد رحمه وبه اخذ والثامنة ما اذا وكل حسنا من سنا منا آخر بالخصومة ثم لحق الموكل بدار الحرب دون الوكيل فتى الاستحسان لا ينعزل الوكيل بذلك وفى القياس ينعزل وبه اخذ والتاسعة ما اذا كان للرجل ابن معتوه وللمعتوه ابن بالنكاح من امة للغير فاشترى الاب تلك الامة لابنه المذكور فتى الاستحسان يقع الشراء للابن لا للاب وفى القياس على العكس وبه اخذ والعاشرة ما اذا وقع رجل فى بئر حفرت فى طريق متعلق بآخر وتعلق الآخر بآخر والآخر بآخر فوقعوا جميعا فى توادوجد بعضهم فوق بعض فى البئر فتى قول ان دية للاول يجعل اثلاثا ثلثها على الحافر وثلثها على الاوسط وثلثها هدر ودية الثانى نصفان نصفها على الاول ونصفها هدر ودية الثالث كلها على الثانى وفى القياس يجعل دية الاول على الحافر ودية الثانى على الاول ودية الثالث على الثانى ويكون ذلك على عواقلهم وبه اخذ هذا ان علم انهم ماتوا كذلك وان لم يعلم بطل نصف ذلك كله واخذ بالنصف ونقل عن الكرخى ان القياس فى ذلك قول محمد وان القول الآخر قول ابى يوسف وهو الاستحسان والحادية عشر ما فى نكاح الاصل رجل قال لعبده هذا ابنى ولامته هذه ابنتى الوقفت العتق فى هذا بالقياس وتركت الاستحسان والثانية عشر ما فى طلاق الاصل اذا قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق فقالت قد ولدت وكذبها الزوج فتى القياس لا يصدق ولا يقع عليها الطلاق وفى الاستحسان بالعكس اخذ فيها بالقياس وادع الاستحسان ولو قال لها اذا حضت فانت طالق فقالت قد حضت يقع الطلاق استحسن محمد رحمه الله فى هذا لانه لا يعلم بحيض الا من جهتها بخلاف الولادة **قوله** وقدمنا القياس الخ اى قدمنا القسم الثانى من قسمى القياس وهو ما ظهر فساده وضعفه بالنسبة الى ما يقابله لا لذاته لصحة اثره الى طرف على القسم الثانى من الاستحسان

وهو الذى

وهو الذى ظهر اثره وخفى فساده لان العبرة والترجيح لقوة الاثر دون الجلاء والخفاء ثم المراد بظهور الصحة فى الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساد الخفى وهو لا ينافى خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة فى القياس الجلى خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحان على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان هنا تعيين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح وان كان ظاهرا بالنسبة اليه **قوله** فانه يركع بها ركوعا غير ركوع الصلوة ثم يعود الى محض القيام وقيل ركوع الصلوة واليه مال اكثر المحققين هذا اذا كانت الآية آخر السورة او متصلة به باقل من ثلث ايات او كانت غير متصلة باخرى ولم يتخلل بين التلاوة والركوع فصل بمقدار ثلث ايات على ما فيه من الخلاف سنذكره فان قلت لم لا ينوب مطلق الركوع لان المستفاد بالنص لا خصوص ركوع هو عبادة قلت وعلى استفادة المطلق من النص ممنوعة بل انما وقع بركوع هو عبادة فتامل **قوله** وان شاء سجد بها سجود الصلوة **قوله** الا ان الركوع تحتاج الى النية دون السجود اعلم انهم اجمعوا على ان سجدة التلاوة تتادى بسجدة الصلوة وان لم ينو واختلفوا فى الركوع قال شيخ الاسلام لا بد للركوع من النية حتى ينوب عن سجدة التلاوة نص عليه محمد رحمه الله كذا ذكره الشراح وذكر فى البدايع اذا ركع قبل ان يطول القراءة هل يشترط النية لقيام الركوع مقام سجدة التلاوة فقياس ما ذكرنا انه لا يحتاج لان الحاجة الى تحصيل التعظيم فى هذه الحالة وقد وجد ونوى او لم ينو كمن دخل المسجد اذا اشتغل بالفرض يقوم مقام تحية المسجد ومن مشايخنا من قال يحتاج الى النية ويدعى ان محمدا رحمه الله اشار اليه وصرح ايضا فى البدايع بوجوب النية فى ايقاع سجدة الصلوة عن التلاوة فيما اذا لم يطل القراءة وح لم يصح ما تقدم من نقل الاجماع على عدم اشتراطها هذا كله اذا ركع وسجد على الفور فان لم يفعل حتى طالت القراءة ثم ركع ينويها او لم ينوها فى الركوع فنواها فى السجود لم يجزه لانها صارت دينا فى ذمته لفواتها عن محلها فان قلت ما حد الطول القاطع للفور قلت قال شيخ الاسلام اذا قرأ بعد السجدة ثلاث ايات ينقطع الفور ولا ينوب الركوع ولا السجدة الصلبية عن سجدة التلاوة لانها صارت

اى بان يركع فى خلال الصلوة وينوى به اداء حق التلاوة ايضا قه

مطلب الفرض يقوم مقام تحية المسجد

دينا عليه لفوات وقتها فلا تتأتى في ضمن الغير وقال الحلواني لا ينقطع الفور
ما لم يقرأ اكثر من ثلاث آيات وهو الرواية هذا ثم نقل عن ابي حنيفة
رحمه الله ان السجود بها افضل هكذا ذكره مطلقا في البدائع ووجهه انه
اذا سجد ثم قام وركع حصل مرتين بخلاف ما اذا ركع وهو خلاف
ما في بعض المواضع من انها اذا كانت آخر السورة فالافضل ان يركع بها
ثم سجد لها وقام وركع كما رفع رأسه دون قراءة كره له ذلك سواء كانت
الآية في وسط السورة او ختمها او بقي الى الختم آيتان او اكثر لانه يصير بانيا
الركوع على السجود فينبغي ان يقرأ ثم يركع فان كان في وسط السورة فينبغي
ان يختمها اذا رفع ثم يركع وان كان ختمها فينبغي ان يقرأ آيات من سورة
اخرى ثم يركع وان كان بقي منها آيتان او ثلثة كسورة بني اسرائيل والانشقاق
كان له ان يركع بها في الآيتين بلا خلاف وفي الثلاث اختلفوا قيل
لا يجوز الركوع بها لانقطاع الفور بالثلاث وقيل لا ينقطع وهو الاحق
وفي البدائع الاوجه ان يفوض الى رأي المجتهد او يعتبر ما يعد طويلا على ان
جعل الثلاث قاطعة للفور خلاف الرواية عن محمد رحمه الله قوله بقيام
الركوع مقام سجدة التلاوة الخ فان قلت قد قال محمد بن سلمة ان الصلبية
هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع فكان القياس على قوله ان تقوم
الصلبية وفي الاستحسان لا يجوز ان يؤدي السجدة فانه مقام نفسها
فلا تقوم مقام غيرها كصوم يوم من رمضان لا يقوم عن نفسه وعن قضاء
يوم آخر فصح ان القياس فصح ان القياس وهو الاثر الظاهر هنا يقوم
على الاستحسان بخلاف قيام الركوع مقامها فان القياس يأبى جوازه
لانه الظاهر وفي الاستحسان يجوز وهو خفي فكان الا من تقديم الاستحسان
لا القياس قلت عامة المشايخ على ان الركوع هو القائم مقامها كذا ذكره
محمد رحمه الله فانه قال قلت فان اراد ان يركع بالسجدة هل يجزيه ذلك
قال اما في القياس فالركعة في ذلك والسجدة سواء لان كل ذلك
صلوة واما في الاستحسان فينبغي له ان يسجد وبالقياس نأخذ هذا
لفظ محمد رحمه الله ومن هنا اشتبه على صدر الشريعة قوله والركوع غيره
الخ وذلك ان نقول الكلام في تقديم القياس الجلي على الاستحسان بالقياس
الخفي ووجود السجود بعدم نيابة الركوع عنه من قبيل المستحسن بالنص
فلا يستقيم التمثيل به على انا لا نسلم ان وجه الاستحسان اقوى من وجه

القياس بل الامر بالعكس لان وجه الاستحسان يتوقف على تصور
ان النص ورد بالسجود والركوع غيره ووجه القياس يتوقف على
هذا وعلى ان الركوع اطلق على السجود في النص مجازا والمجاز يقتضي العلاقة
وعلى ان تلك العلاقة في الخضوع وانها تصلح مناطا للامر بالسجود
وان المناط ثابت في الركوع فيصلح ان يقوم مقام السجود ولا شك
ان ما كان توقفه على مقدمات اقل يكون اجلى عند العقل مما كان توقفه
على مقدمات اكثر لانا لا نسلم ان القياس قد رجح على الاستحسان بقوة
فيه بل لمعنى آخر ان ضم اليه صار المجموع معها راجحا على الاستحسان ويمكن
ان يجاب اما عن الاول فبان التعويل فيما نحن فيه من الاستحسان وانما
هو على التعليل لا على النص وانما ذكر النص لاثبات الجامع لا الاستحسان
به وذلك غير مانع من التمسك به واما عن الثاني فلانا لا نسلم ان الظهور
والخفاء دائر مع كثرة العلاقات وقلتها وانما هو دائر مع وضوح العلاقة
وخفائها ويجوز ان يكون للعلاقات الكثيرة واضحة في نفسها فلا تفيد
خفاء وان يكون العلاقات القليلة خفية في نفسها وضوحا واما
عن الثالث فلانك اذا ادعيت وجود معنى زائد لزمك بيانه لنتكلم
عليه والا فنقول سلمت اذ لا ينفك بمجرد التجويز العقلي الناشئ عن غير
دليل هذا ولو قيل ابتداء في ترجيح هذا القياس على هذا الاستحسان
بان اظهار النص وان ورد بالسجود الا ان مواضع السجدة تدل على
ان المقصود مجرد مخالفة المنكرين باظهار التواضع لله تعالى بدليل جريان
التداخل فيه والركوع في الصلوة صالح للتواضع لكونه عبادة بخلاف
خارج الصلوة وبخلاف اقامته مقام سجود الصلوة لان كلا منهما
مقصود بالامر بنفسه بصيغة جمع بينهما على ما مر فيقوم مقامه كالاداء
القيمة في باب الزكوة بل اولى قوله لان كل واحد منهما مقصود بنفسه
لقوله تعالى اركعوا واسجدوا فلا ينوب احدهما عن الآخر وفيه شيء
فانهم قالوا القيام والركوع وسيلتان الى السجود فالمقصود
بالذات انما هو السجود حتى لو قدر على القيام والركوع دون السجود
صلى قاعدا وحاصله انه علم مما ذكر ان للقياس فسادا ظاهرا وهو تغيير
حكم النص وله اثر باطن وهو حصول الخضوع والاستحسان له اثر ظاهر
وهو العمل بموجب النص وفساد باطن وهو صرفه الى ما هو غير مقصود مقصودا

قوله والعمل بالمجاز وهو الركوع مع امكان الحقيقة الذى هو السجود قوله
وهو جعل غير المقصود وهو سجود التلاوة مساويا للمقصود وهو سجود الصلوة
قوله ثم المستحسن بالقياس الخفى قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل
قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا وههنا يريد
الفرق بين المستحسن بالقياس الخفى وبين المستحسن بغيره فى ان الاول
يقبل التعدية الى صورة اخرى والثانى لا يقبلها لانه معدول عن القياس ومن
شروط صحة التعدية ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس كما مر
قوله بخلاف الاقسام الاول وهى المستحسن بالاثر والمستحسن بالضرورة
قوله لانها غير معلولة اى معلولة لكونها معدولا بها عن سنن القياس
قوله ويحلف على الباقى اى المشترى لانه هو المنكر وحده لانه لا يدعى شيئا
حتى يكون البايع ايضا منكرا قوله لان المشترى يدعى الخ هذا التعليل
ليس بجيد لان نظرت الى حل الشارح وهو فيتحالفان وكان المناسب
ان يقول لان البايع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشترى من الثمن
كما ان المشترى ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما حكما
للانكار او نقول لان المشترى يدعى تسليم المبيع بقل الثمنين وهو ينكر
والبايع يدعى زيادة الثمن على المشترى وهو ينكر فيجرى التحالف بينهما
وان نظرت الى المتن مجردا عن الحل فتعليل الشارح مناسب قوله حتى
لو اختلف القصار ورب الثوب فى الاجرة قبل ان يأخذ القصار فى
العمل يتحالفان لان كلا منهما مدعيا ومنكرا والاجارة مما يحتمل الفسخ
بالاعذار وفى التحالف ثمرة الفسخ ودفع الضرر عن كل منهما فان قلت قد سبق
ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلى
والخفى فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس قلت المعدى
بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر فى ساير
التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين
لما كانت حكم الاستحسان الذى هو القياس الخفى اضيفت التعدية
اليه لانه لم يوجد فى الاصل الذى هو ساير التصرفات يمين المنكر بهذه
الكيفية وهو ان يتوجه على المتنازعين فى قضية واحدة قوله فاما بعد القبض
لم يجب اى اذا وقع الاختلاف بين المتعاقدين فى البدل بعد قبض المبدل
فالقياس يقتضى ان يكون اليمين على البايع لان المشترى لا يدعى

لأن المدعى غير

شيئا على البايع لان المبيع مسلم اليه ولكن لم يجب يمين على البايع الا لاستحسان
للاثر قوله وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتعاقدان والسلعة قائمة
تحالفا وترادا الا ان لفظ التراد يشير الى انه بعد القبض لان التراد لا يتصور
الا بعده وبهذا اسقط ما قيل لم لا يجوز ان يحمل هذا الاثر على ما قبل القبض
بدليل قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر قوله فلا يتعدى
تعديته الى الوارثين حتى لو مات العاقدان واختلف ورثتهما فى المقدار
لا يتحالفان ويكون القول لورثة المشترى وكذا لا يتعدى الى هلاك حال
السلعة ولا الى غير التبايع من العقود كالتواجر لانه معدول به عن القياس
فلا يتعدى الى غير المنصوص قوله وعند محمد يجرى التحالف بين الورثة لان
التحالف عنده انما يكون باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا والآخر ينكره
اذ المبيع بالف غيره بالفين وهذا المعنى متحقق قبل القبض وبعده فيثبت
التحالف فى الجميع ويتعدى الى الورثة والاجارة وهو مردود بان عقد البيع
لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالعقد يصير بالفين بزيادة الثمن
والبيع بالفين قد يصير بالف بحط الثمن قوله وانما لم يبين الاجتهاد لشهرته
الاجتهاد فى اللغة افتعال من تحمل الجهد بضم الجيم يعنى الطاقة والمشقة
ومعناه استفراغ الوسع فى تحصيل امر شاق وهو معنى قولهم بانه بذل المجهود
فى نيل المقصود ولهذا يقال اجتهد فلان فى حمل حجر عظيم الاثقال اجتهد فى
حمل حصاة ومن اصطلاح الاصوليين وهو استفراغ الفقيه وسعه فى طلب
الظن بشئ من الاحكام الشرعية والاستنباط منها وهو معنى استفراغ
الوسع بذل تمام الطاقة بحيث لا يحس من نفسه المزيد عليه وهو
كالجنس وبقيد الفقيه خرج من غيره من اصولى ومتكلم ومفسر وغيرهم
والفقيه من قام به الفقه والفقه قد مر تعريفه فى اول الكتاب وبقيد
الوسع خرج غيره من احوال النفس وغيرها وبقيد الوسع بطلب الظن
خرج طلب العلم والشك والوهم وبقيد الشئ بالاحكام خرجت
الطبايع والعادات والصنايع ونحوها وبقيدها الشرعية خرجت
العقلية والحسية وباشارة من التبعيضية خرج اشتراط الاستغراق
لان احاطة كل مجتهد بالاحكام كلها بالفعل ليس بشرط فى صحة الاجتهاد
وبه قال البعض وقال الآخرون بعدم جوازه ويظهر ثمرة ذلك فيما لو اجتمع
بعض الناس فى بعض المسائل بما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون

واول هذا الحديث لو اعطى الناس
بادعواهم لادعى رجال اموال
قوم ودماءهم ولكن البينة
على المدعى واليمين على من
انكر صدق رسول الله

مطلب
زيادة الثمن وحطه جائز
فى المبيع بعد العقد

ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة
ومشقة

بيان معنى الاجتهاد

غيرها فيل الان يجتهد فيها فاجازه من اجازه ومنعه من منعه فلمن اجاز
انه لولم يجز التجزى لزم علم المجتهد بجميع المأخذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام
واللازم منتف لثبوت لاادرى ولمن منع ان العلم بجميع المأخذ لايوجب
العلم بجميع الاحكام لجواز ان يكون عدم العلم بالبعض لتعارض الادلة
والعجز عن الحال او الزمان عن المبالغة في البعض او تشويش الفكر فلا يلزم
من ثبوت لاادرى الاجتهاد ولا يخرج عن التعريف اجتهاد النبي عليه
السلام على القول بانه متعبد بالاجتهاد وانه يطلق على علمه بالاجتهاد
اسم الفقه دون ما علمه بالوحي فلا يخلل عكسه اما على قول من لم يقل
بانه متعبد فلا يرد عليه على التعريف واعلم ان الاجتهاد اعم من القياس
وهو مذهب الجمهور اذ القياس يفتقر الى الاجتهاد دون العكس فان
الاجتهاد قد يكون من النص والاجماع لان معناه ما قد لا يكون ظاهرا
فيحتاج الى الاجتهاد في صيغ العموم والاشارة والمفهوم والاقتضاء
والتقييد وحمل المطلق وغير ذلك وقيل هما مترادفان واشار اليه
الشافعي في كتاب الرسالة **قوله** ان يحوى اي يجمع علم الكتاب اي
القرآن **قوله** اي مع معانيه جعل الباء بمعنى مع دفعا للتوهم السببية
والمراد بالمعاني مدلولات مفرداته وخواص مركباته من حيث اللغة والشرع
فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان الا ان يكون ذلك
حاصلا له بحسب السليقة فلا يحتاج الى تكسبه فقال والى المعاني المؤثرة
في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان
المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن
الانسان الحي **قوله** ولا يشترط ضبطها الخ يعني المراد بعلم الكتاب
علم قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام لا علم الكتاب بمجموعه ولا حفظ
ذلك القدر عن ظهر قلب بل المشروط هو العلم بمواقع ذلك القدر
بحيث يتمكن من الرجوع اليه عند طلب الحكم **قوله** وعلم السنة بطرقها
بان يعرف متونها واسانيدها التي اوصلتها الينا من تواتر وشهرة
وآحاد وجرح وتعديل الى غير ذلك مما تقدم ذكره في بحث السنة
قوله اي طرقه وشرائطه واحكامه واقسامه المقبولة والمردودة
ليتمكن من الاستنباط الصحيح ولابد مع ذلك من معرفة الاجماع ومواضعه
موافقه لئلا يخالف في اجتهاده وقيل لا يشترط علم الكلام لجواز

مطلب الفرق بين الاجتهاد والقياس

الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا او لا علم الفقه لانه
ثمرة الاجتهاد فلا يتقدمه والذي يظهر اشتراط الكلام لعدم صحة التقليد
عند اكثرهم ومذمته عند الجميع وعدم افادته اليقين بالظن المتين وكذا
الفقه لان نصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسته الان فهو طريق
اليه ثم اعلم ان هذه الشرايط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي
بجميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك
الحكم فقط مثلا الاجتهاد في حكم يتعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع
ما يتعلق باحكام النكاح **قوله** المختار انه عليه السلام كان متعبدا بانتظار
الوحي فيما لم يوح اليه والاصح الاجتهاد نابتا وقيل بجوازه مطلقا وقيل
بالنفي مطلقا وقيل بجوازه في الحروب خاصة وادلة كل من هذه الاقوال
مذكورة في المطولات **قوله** وحكمه الاصابة بالرأي اي الاثر الثابت
بالاجتهاد غلبة الظن في الحكم مع احتمال الخطاء فلا يجرى الاجتهاد في القطعيات
ولا في ما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب
عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا فيه بناء على اختلافهم في ان
الله تعالى هل له في كل صورة من الحوادث حكم معين ام الحكم ما ادى اليه
اجتهاد المجتهد فقال الجمهور بالاول ولكن اختلفوا على اربعة اقوال
فذهب عامة الفقهاء ان ذلك الحكم عليه دليل ظني لم يكلف المجتهد
باصابته لغموضه فمن ظفر به فهو مصيب وله اجران ومن لم يظفر به فهو
مخطئ وله اجر واحد **قوله** والحق بالنصب عطفا على المجتهد يعني ان الحق
في موضع الخلاف واحد بالكتاب والسنة والاجماع وضرب من المعقول
اما الكتاب فقوله تعالى وداود وسليمان الى قوله ففهمناها سليمان
فان الله تعالى خص سليمان بفهم الحق في الواقعة بعد اشتراكهما في الحكم
وذلك يدل على اصابة سليمان دون داود عليهما السلام والا لما كان
لتخصيص سليمان بالفهم فايدة وفي هذا النص دليل على اتحاد حكم
الله تعالى في الحادثة وان المصيب في الاجتهاد عند اختلاف المجتهدين
في الواقعة الواحدة واحد وان حكمهما كان بالاجتهاد ثم انهما اختلفا فيه
وان رجوع احد المجتهدين الى الآخر صحيح وان الاجتهاد الى الانبياء
عليهم الصلوة والسلام فيما لم يوح اليهم جايز وان الخطاء يجوز عليهم
فيه من غير ان يقروا عليه وما روي من قول داود وسليمان عليهما السلام

مطلب الاجتهاد الى الانبياء عليهم السلام فيما لم يوح اليهم جايز وان خطاء فيه يجوز عليهم من غير ان يقروا عليه فاعرفه

القضاء ما قضيت بشيء ما عسى ان يرد نقضا على هذا الاستدلال
واما السنة فما روي من قوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر
حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب
اجرين وللمخطئ اجرا واحدا واما الاجماع فلان الامة قد اجمعت
على شرعية المناظرة فائدة اذ لا فائدة لها الا الاصابة ومعرفة الحق
وتمييزه عن الخطاء واظهار الصواب وتصويب الجميع ينفي ذلك
واما المعقول فلانه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع المتقابلين
وهما الصحة والفساد والحظر والاباحة ووجود الحكم وعدمه في محل
واحد وزمان واحد في حق شخص واحد وهو محال بالضرورة والملازمة
كادوان يكون ضرورية فلا حاجة الى التطويل ببيانها قوله باثر ابن
مسعود رض وكذا اثر علي وزيد بن ثابت وابن مسعود في تخطئتهم
ابن عباس في العول واثر ابن عباس في تخطئته لهم فيه وقال
من باهلني باهلته فان الله تعالى لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا
وثلثا هذان نصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث قوله وقالت
المعتزلة كل مجتهد مصيب بمعنى انه ليس في الحادثة حكم معين لله
تعالى قبل الاجتهاد وان حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهد وبه قال
الاشعري والمزني والغزالي وبعض متكلمي اهل الحديث قوله ولا نسلم
ان المجتهد في امر القبلة مصيب لا محالة بل المذهب ان المجتهد يخطئ
ويصيب فان اصحاب ابي حنيفة رحمه الله قالوا في قوم تحروا في
القبلة مختلفين فيها فمن علم منهم حال امامه وهو مخالف له في الجهة
فسدت صلوته لاعتقاده ان امامه مخطئ اذ كان كل مجتهد مصيبا
لصحت صلوة المخالف المذكور لاصابتهما جميعا في جهة القبلة وهي
وجه الله تعالى واما عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها غير مقصودة حتى
لو قصد بالتوجه اليه تعظيمها كان كافرا الا ان الشرع جعلها وسيلة الى
المقصود وهي وجه الله تعالى فاقيمت غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها
مقام اصابتها واستشكلت صورة هذه المسئلة لان وضعها
في الليلة المظلمة والصلوة فيها جهرية فيعلم حال الامام بصوته ويجب
يكون الصلوة قضاء ويكون للامام تحرك الجهة ناسيا وبانهم عرفوا
الامام بصوته اذ قدامهم لكن لا يجزئ واصوته انه الى اي جهة لتوجه

الا يرى ان حاكما للمسئلة من عنها الى جهتها ومن نقلها الى ما انتفع الى جهتها وقد تحولوا الى التحري والا الى وجه تحريت والاية الاولى في التغلبة وانما المقصود وجه الله تعالى

مطلب
من التوجه الى الكعبة تعظيما كان كافرا تأمل

وقيل

استشار النبي عليه السلام في اسارى بدر ابا بكر وعمر فقال ابو بكر رض قومك لعل الله يتوب عليهم خذ منهم فدية تتقوى بها على الكفارة وقال عمر رض كذبوك واخرجوك فضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله تعالى اغناك عن الفداء فقال النبي عليه السلام الى رأي ابي بكر فنزل قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى الآية فقال عم لو نزل بنا عذاب الخ وهو دليل على ان اجتهاد عمر كان صوابا والاجتهاد الآخر كان خطاء ومن الاصل لاستحقاقه العذاب لولا المانع وهو الكتاب السابق في اللوح المحفوظ ان اهل بدر لا يعذبون فلو كان للاجتهاد في حق الكل صوابا لما صح نزول العذاب وبان الاجتهاد ما جور به والخطاء لا يكون كذلك اكمل

وقيل تصويرها ان كانت نهارية ففي عميان وان كانت ليلية ففي الغيم
قوله وهذا في النقليات لا في العقليات اي الخلاف بين الفريقين
في تصويب المجتهد وتخطئته وتصويبه مطلقا ووحدة الحق وتعدده
انما هو في النقليات الظنية من مسائل الفقهية كتقدير مسح الرأس
بالربع وجواز التوضي بالنبيذ عند عدم الماء ومنعه باللبن وحرمة البنت
من الزنا وحل المثلث العنبي وصحة بيع السرقين وفساد بيع متروك
التسمية عمدا الى غير ذلك من مسائل الخلاف في العقليات لان
المصيب فيها عند اختلاف المجتهدين واحد اتفاقا لعدم وقوع النقيضين
في نفس الامر الا ان المخالف لملة الاسلام كافر ثم مخطئ مطلقا
سواء اجتهد وعجز عن معرفة الحق او لم يجتهد لظهور ملة الاسلام كظهور
الشمس وسط النهار مستورة عن نقاب الاستتار اسفار الاسبوع
عن الاجتهاد فانه لا يتاتى الا فيما خفي مسلكه عن ظلام الانظار ولهذا نقول
في الاصول مذهبنا حق ومذهب الخصم خطاء وفي الفروع مذهبنا صواب
يحتمل الخطاء ومذهب الخصم خطاء يحتمل الصواب قوله اذا اخطأ اي في
اجتهاده ولم يصادف ما اراد الله تعالى من الحكم الشرعي في تلك الحادثة قوله
اي فيما ادى اليه اجتهاده وانتهى اليه سعيه وهو الحكم في نفس الامر قوله لقوله
عليه السلام ان اخطأت فلك حسنة اطلق الخطاء والمطلق ينصرف
الى الكامل وهو المخطئ ابتداء وانتهاء ولقوله عليه السلام في اسارى
بدر حين نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه
عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجى منه الا عمر رضي الله عنه اذ لو كان
هنا اصابة ما كانوا مستحقين لنزول العذاب قوله والمختار انه مصيب
ابتداء اي في نفس الاجتهاد وطلبه في حق العمل به حتى ان عمله يقع صحيحا
شرعا حتى كانه اصاب الحق عند الله تعالى فيكون ماجورا في ذلك لا مازورا
قوله مخطئ انتهاء اي في اصابة المطلوب وهو الحق عند الله تعالى اي عينه
وهو اصابته وعليه الائمة الاربعة ونقل عنهم القول الاول ايضا على ما مر
ولكن رجع المنقول عن ابي حنيفة بان كل مجتهد مصيب الى هذا القول
اذ لا يجوز ان يكون مراد الامام بذلك انه مصيب انتهاء لما هو عند الله تعالى
من الحكم الثابت في الحادثة اذ الحق ح يكون متعددا عند الله تعالى لا واحدا
والامام غير قائل به فتعين القولين واحد ولعلها بالقول الآخر والله التوفيق

مطلب مهم

خرج من التناقض فيكون ان كل مجتهد مصيب في نفس الاجتهاد ابتداء في حق العمل مع ان الحق واحد يحتمل الخطاء والصواب وانما كان هذا الوجه هو المختار لانه لا يمنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان يتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرايط بقدر الوسع والطاقة ولهذا وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم وتمام الثناء عليه مع كونه خطاء من كل وجه بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه السلام باصابة الحق فلو كان خطاء من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطاء والمراد اجتهاده عليه السلام في هذه الحادثة والا لم يكن لذلك الحكم والعلم في هذا المقام فايدة اذ لا يشتبه الى احد ان النبي اي نبي كان قد اوتي علما وحكما في الجملة هذا فيما لا نص فيه اما فيه نص وقصر المجتهد في طلبه فانه يكون فيه مخطئا انما لا يجوز تخصيص العلة اي المؤثرة فان تخصيص الشرعية جايز ذكره فخر الاسلام وتحريره ان الفقهاء اجمعوا على ان تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليته لا لمانع يقدح في العلية واختلفوا فيما اذا تخلف عنها المانع فقال مشايخ سمرقند كالشيخ ابي منصور الماتريدي وفخر الاسلام وشمس الائمة ومشايخ ما وراء النهر واكثر اصحاب الشافعي انه لا يجوز وذهب العراقيون من اصحابنا والقاضي ابي زيد وابو الحسن الكرخي وابو بكر الرازي ومالك والحنابلة واكثر المعتزلة الى جوازه ومن الناس من قال ان الخلاف مبني على القول بوجود المعاني للمعاني فمن قال به جوز تخصيص العلة كما يجوز تخصيص العموم ومن لم يقل به لم يجوزه والاظهر ان ذلك بناء على ان التخصيص ابطال للعلية اولا فالمانعون قالوا بذلك والمجوزون منعوه وقيل الجواز في المنصوصة دون المستنبطة وقيل بالعكس وقيل بعدم الجواز في المستنبطة الا لمانع او عدم شرط والجواز في المنصوصة اذا ثبت العلية بظاهر عام قوله لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان الاجتهاد انما يثبت سلامته عن المناقضة وفساده وخطاؤه بانتقاضه فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد على النقض في علته ان يقول امتنع حكم علتي ثمه لمانع فيما فيه تصويب كل مجتهد من لزوم القول بالاصلح على الله تعالى اذ الاصلح في حق كل مجتهد ان يكون مصيبا والقول بالاصلح للعبد مطلقا باطل بما تقرر في محله قوله ولقايل ان يقول الخ هذا وارد من جهة

المجوز

المجوز للتخصيص وتحريره ان يقول خصم التخصيص انما يؤدي الى التصويب ان لو قبل منه مجرد امتنع حكم علتي لمانع اما اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا اذ كان لا يتيسر لكل مجتهد عند ورود النقض عليه بيان مانع للتخصيص واجيب بانا لا نسلم بان كل مجتهد لا يقدر على بيان صالح مانع بل يقدر لان المانع اما اثر او اجماع او ضرورة او علة صالحة وعن الثاني بان احتمال الخطاء ثابت في كل مجتهد فلا يلزم من اثبات عدم العلة في صورة النقض عدم احتمال الخطاء في الاجتهاد وعن الثالث بان الاصلح في حق كل مجتهد ان يكون مصيبا ورد الاول بانه منع بلا سند وكون المانع ما ذكر مسلم لكن ليس يقدر كل مجتهد على ايراد هذا المانع في موضع النقض احتمال الخطاء لا يجديه نفعا اذ لا يقع به الفرق بين التخصيص وعدم العلة لانه يمكن المخصص ان يقول النقض وان يدفع عن العلة بايراد هذا المانع لكن لم يقع عنه احتمال الخطاء عند الله تعالى ومستند القول بالتصويب لا ينحصر في القول بوجوب ان الاصلح لان القايل بالتصويب له مستندان احدهما هذا والثاني امتناع تكليف ما لا يطاق والاول للمعتزلة والثاني لاهل السنة على ان لهم ان يقلبوا هذا عليكم بان يقولوا لما كان عدم الحكم عندكم في صورة التخصيص مضافا الى عدم العلة بتعيين ما يمكن ح لكل مجتهد اذا اورد عليه نقض ان يقول عدمت علتي في صورة النقض لزيادة وصف فيها ونقصانه عنها وتخلص عن النقض فبقي علته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا وفي ذلك قول بوجوب الاصلح وهو باطل ولئن سلمنا انه يلزم تصويب كل مجتهد لكن في حق العمل لا في حق الحكم الثابت عند الله تعالى كما روي عن ابي حنيفة رحمه الله ان كل مجتهد مصيب وذلك لا يؤدي الى القول بوجوب الاصلح والا لكان هذا الزاما واردا عليكم لانكم قايلون باهل السنة بالتصويب بهذا المعنى قوله قلت التخصيص بالمنع يستلزم التناقض الخ لا يخفى على ذي بصيرة ان هذا الجواب لا يحسم مادة السؤال اذ غايته ما فيه الفرق بين الاضافة الى المانع والاضافة الى عدم العلة وتوضيحه ان عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما يجعل علة بان يكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كالبيع المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزئها او شرطها لان المركب ينعدم بانعدام جزئه

كالناسج النجس فانه مع عدم الجرح علة لانتقاض الوضوء فعند وجود الجرح
لا يكون علة كما في المستحاضة وح لا يخفى على المتأمل ان في صورة زيادة
الوصف او العلامة وجد المانع فعدم شطر او شرط فعند وجوده تنعدم العلة
لانعدام ركنها او شرطها لا يقال يلزم ان يكون العدم جزء وهو باطل لانا نقول
هذا اذا كان المانع وجوديا اما اذا كان عدميا فلا يلزم لان نقصه وجودي
على ان كون المانع والفوات شيئا فلا يلزم كون العدم جزء العلة فتأمله
والحاصل ان العلة تنعدم بزيادة وصف او نقصانه فالمجوزون يسمون
هذا المغير مانعا مخصصا فيقولون انعدام الحكم مع بقاء العلة لوجود مانع
وذلك تخصيص كالنص العام يلحقه خصوصا فيبقى بعضا فيجاوره موضع
خصوص ونحن نقول انعدمت العلة لما ذكرنا فينعدم الحكم لانعدامها وقدم
جواب قريبا عن لزوم القول بالتصويب على تقدير اصابة الحكم لعدم
العلة واما بيان وجه التناقض بوجود العلة وعدمها فليس نظام لانهم
يقولون بوجودها مع عدم الحكم بل الوجه ان كونها علة تامة يقتضي وجود
الحكم في جميع المحال والمانع يقتضي عدمه في البعض فيؤدي ذلك الى
القول بوجود الحكم وعدمه في محل واحد وهو باطل ويمكن توجيه كلام
الشارح بان الحكم لما كان لازما للعلة غير منعكس فوجودها يقتضي
وجود الحكم وعدمه يقتضي عدمها لاستحالة وجود الملزوم بدون لازمه فيكون
علة غير علة قيل العلة امارة فيجوز جعل الشارع اياها علة في صورة
دون اخرى فلا يوجب بالتخلف عدم علتها ولا التناقض واجيب بانا
لا نسلم منع عدمها عند التخلف اذا كانت مستنبطة لفوات ظن
العلية لعدم ترتب الحكم عليها بخلاف الثابتة بنطق ولا يتحقق كونها
امارة لا يترتب الحكم عليها على انا نمنع كونها امارة بالنسبة الينا كما مر
ولا يقال المراد بالعلة الباعثة ويصح النقض مع وجود الباعثة لانا نقول
لا يكون من تخصيص العلة في شيء فافهم واجيب عنه ايضا بان الاطلاع
على صدق المجتهد يمكن بالنظر الى ما سوى صورة النقض واعتبار
علته فيه فان نقص شيء او زاد في صورة النقض كان مجازا والا فهو
نقض بخلاف دعوى التخصيص فانه اذا قال علتي كانت تقتضي ذلك
لكن منع عنه مانع كان قوله يقتضي في جزء السامع ولم يمكن الاطلاع على
الاقتضاء مع وجود النقض فتدبر **قوله** لفوات ركنه وهو الامساك

عن المنظرات بحصول المعاني وهو وصول القطرة الى جوفه **قوله** حكم هذا
التعليل اي المقتضي فساد الصوم بفوات الركن **قوله** ثم اي في صورة النسيان
قوله مع بقاء العلة لا انسب ان يقول فانه وهو قوله عليه السلام فانما
اطعمك الله وسقاك فانه يبقى للصوم مع قيام العلة المفوتة للصوم **قوله**
ونحن نقول العدم لعدم العلة ان قلت هذا مذهب الفلاسفة وليس مذهب
اهل السنة لان عدم الحكم عند عدم العلة غير مضاف الى عدم العلة بل هو مبقى
على العدم الاصلي الا ترى الى قول الاصوليين عدم العلة لا يوجب عدم الحكم
قلت نعم لكن المص تسامح في العبارة لكون ذلك امرا مشهورا عندهم
اوليته او ارادته فبقي العلة يلزم تخصيصها **قوله** فسقط عنه معنى الجناية
حتى صار ما صدر عنه حقيقة معدوما شرعا وللشارع ان ينزل الموجود
معدوما والمعدوم موجودا **قوله** لبقاء ركنه ان قلت كيف يبقى الشيء
مع وجود ما يضاده وينافيه وهو الاكل قلت ان ابن امر من اول الحديث
بعد قوله عليه السلام تم على صومك فلو لم يبق صوم الناسي لم يكن
لقوله عليه السلام تم على صومك فائدة على انا نقول الاكل علة للفطر
بجعل الشارع اياه علة وههنا في صورة النسيان لم يجعل علة فيبقى ركن
الصوم لا يخالف فان قلت قول المص ان فعل الناسي منسوب الى صاحب
الشرع مسلم لكن اثر ذلك في رفع الحكم وهو الاثم لا في رفع حقيقة الفعل
لانه موجود حسا ومشاهدة ولا امكان لانكار المحسوس فيلزم التخصيص
قلنا سلمنا ان حقيقته موجودة لكن لا نسلم ان مجرد الفعل علة فلا يلزم
التخصيص لعدم العلة او لوجود المانع **قوله** كذا في جامع الاسرار وشرح المنار
بعض حل بني في جامع الاسرار على البناء للفاعل لانه قال فيه بني من اجاز
التخصيص فمن اجاز فاعل بني ويقسم من غير تنوين لاضافته الى
الموانع بالنصب مفعولا بني **قوله** والاولى ان يقرأ بني على صيغة المجهول
ويقسم على النيابة لعدم اختصاص هذا التقسيم عن ذكر لانه تقسيم
المانع من حيث هو المانع للحكم مع وجود علته لانه مشتمل على ما هو مانع
للعلة بعضها فضلا عن الحكم **قوله** مانع يمنع انعقاد العلة في نفسها
كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلا ينعقد البيع
فيه ولا يلتفت للايجاب بالقبول لوجود المانع المفوت لاهلية المحل وهو
الحرية **قوله** ومانع يمنع تمام العلة عن الانعقاد ولهذا يبطل بموته والا يتوقف

على اجازة الوارث ولا يمنع اصل الانعقاد كبيع عبد الغير بغير اذنه فان اضافة
البيع الى مال الغير يمنع العلة دون انعقادها في حق المالك لعدم ولاية
الغير على المحل بغير اذنه ولكن تم العقد في حق العاقد ولهذا لو اجازه المالك جاز
ولو ابطله بطل بخلاف من باشر العقد مع فضولي حيث يلزم العقد من جانبه
ويتم حتى لا يكون له الخيار بعد ذلك الا بشرط او بعدم رؤية او بوجود عيب
ولا للفضولي نفسه حتى لا يكون له ولاية ابطاله بعد الانعقاد قبل الاجازة
كما هو كذلك بعدها فعلم انه منعقد في حق المالك انعقادا غير تام وفي
حق المباشر انعقادا باتا قوله يمنع ابتداء الحكم وثبوته عقيب الايجاب
والقبول في حق من هو له بدليل انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة
ورثته ولا يمنع اصل الانعقاد قوله اي كالخيار الثابتة بالشرط ليس
في عبارة المتن بهذا كثير فائدة قوله فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك
حتى لا يخرج البدل عن ملك من له الخيار الى ملك صاحبه وانما امتنع الحكم
بالخيار لتعلق الثبوت بسقوطه قوله يمنع تمام الحكم اي دون ابتدائه قوله
كخيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا عن الشرط فاوجب الحكم وهو الملك
لكن لم يتم لعدم الرضى به عند الرؤية قوله بدون قضاء او رضاء اي لعدم
التمام قوله كخيار العيب الخ انما اختلفت مراتب هذه الخيارات لان
خيار الشرط في البيع يدخل على الحكم دون السبب وهو البيع لانه
فيتعلق بالشرط وهو معدوم قبله فاثره في منع ابتداء الحكم واما خيار الرؤية
فلان البيع موجب للملك لكن ما لا يتم الرضا بدون الرؤية ولم يتم الملك
الا بها فكان مانعا من تمام الحكم لا من ابتدائه واما خيار العيب فلانه
حصل للسبب والحكم بتمامه لتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على
تقدير الاطلاع على العيب دفعا للضرر عنه فكان مانعا من لزوم الحكم
ولهذا قلنا ان المشتري يتمكن من رد بعض المبيع قبل القبض في خيار
العيب لانه تفريق للصفقة بعد التمام وهو جائز وفي خيار الرؤية
لا يتمكن منه مطلقا لانه تفريق قبل التمام وذلك لا يجوز فانه قلت
هذا يشير الى الفرق بينهما بعد القبض والمدعى الفرق بينهما مطلقا
قلت الفرق بينهما ثابت اما بعد القبض فلما ذكرنا واما قبل القبض فلان
المشتري في خيار الرؤية لا يتمكن من الفسخ قبل القبض بدون الرضا
او القضاء بخلاف خيار الرؤية فانه يتفرد بالرد بلا قضاء ولا رضاء

مطلب
احكام الخيارات
الثلاث

مطلقا

العلل قسمان طردية ومؤثرة والاحتجاج بالطردية عندنا باطل ووجوه دفعها اربعة
القول بالموجب والممانعة وفساد الوضع والمناقضة

مطلقا هذا ولو جعل الصلوة اقسام الموانع اربعة وجعل خيار الشرط والعيب
مما يمنع لزوم الحكم لتمكن المشتري من الفسخ فيهما كما فعله القاضي ابوزيد
لكان اوجه قوله لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا العلة الطردية هو كل
وصف اعتبر علة لدوران الحكم معه وجودا عند البعض ووجودا وعدما
عند البعض من غير نظر الى ملايمته وثبوت اثره في موضع بنص او اجماع
والمؤثرة ما ظهر اثرها بنص او اجماع في موضع من المواضع وهي اخص
من الطردية مطلقا اما على قول من شرط اثرها بنص الانعكاس في
العلة فبينهما عموم من وجه لان الانعكاس ليس شرطا في المؤثرة فينفرد
الطردية في عدم التاثير ويجتمعان في المؤثرة الطردية والمراد بالانعكاس
انه كلما انعدمت العلة انعدم الحكم ومعنى الاطراد كلما وجدت وجد
قوله لا يجري فيها المناقضة وفساد الوضع بل يجريان في الطردية قوله
القول بموجب العلة اي قدم موجب العلة لانه يرفع الخلاف بتسليم موجب
علته فهو احق بالتقديم اذ المصير الى المنازعة عند عدم امكان الموافقة
ثم قدمت الممانعة على الباقيين لان المنع اسهل منهما ثم قدم فساد
الوضع لانه اقوى في الدفع اذ المناقضة تحل بمجلس وهذا انقطاع كلي
قلت ولم ادر ما الحاجة الى ترك المعارضة هنا مع ان العلة الطردية
مما يدفع بها العلة الطردية والمؤثرة كانهم ظنوا ان الطردية تندفع لا محالة باحد
بهذه الطرق وح لا يحتاج السائل الى الاشتغال بها قوله وهو التزام ما يلزمه
المعلل اي قبول السائل ما يوجبه المعلل بتعليله وهذا معنى قولهم هو
تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع
فيه واعلم ان القول بالموجب يقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل
بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا
ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل
غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالمحدد فيجاب بان النزاع ليس عدم
المنافاة بل في ايجاب القصاص واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس
بمراده كما في مسح الراس تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد
بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا
قصديا من جهة الصايم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلثة امثال
الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصايم او بتعيينه بتعيين الشارع

القول بموجب العلة

مطلب
معنى الانعكاس
والاطراد

حتى لو صرح المعلل بمراده ولم يقل بكيف القول بالموجب بل يتعين الممانعة
الثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم فيلزم
السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم فتبين ان ذلك ليس بماخذه
كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل يوجب
الضمان كالغصب فيقال نعم الآن استيفاء الحد بمنزلة الابراء فاسقاط
الضمان والثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته
فالسائل لا يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع
في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج من المقدمة المذكورة
نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرافق فان المعلل يريد
ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا يدخل تحت المغيا
فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية الاسقاط فلا تدخل في
الاسقاط فتبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها
فتامل قوله فان سلمت هذا لم يبق خلاف هذا البحث اورده الفاضل
السمرقندي في حاشيته على التحقيق ولم يجب وتمامه فان سلم هذا
فكيف خلاف والا فكيف يسلم موجب تعليله قوله فتامل اجاب
مولانا عبد العزيز صاحب التحقيق وحاصله ان الخصم ان اطلق النية
ولم يقيده بالقصد فمعناه بموجب العلة وان قيده بالقصد فمعناه بالممانعة
وهذا السؤال والجواب يتمشى في الامثلة الباقية فلا تغفله قوله الممانعة
وهي عدم قبول السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها
من غير اقامة دليل عليه وقيل هي امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المعلل
من غير دليل وهو اعم من الاول لشموله منع الحكم والاول هو غالب
شراح الاصول بالثاني وهي اصل المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات
في الدعاوي الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذي رام
اثباته على السائل والسائل مدعى عليه فكان سبيله الانكار فلا ينبغي
لنا ان نتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة . . . [illegible] اصحاب الطرد الى
القول بالاثر لان السائل لما لم يسلم ما ذكره من غير اقامة الدليل ولا دليل
يقبله سوى بيان الاثر اضطر المعلل الى اثباته ليمكنه الالزام على الخصم
وانما قدمه على الباقيين لان المنع اسهل منهما قوله كقول الشافعي
في كفارة الافطار الى هذا مثال منع ثبوت الوصف في الفرع والاصل

مُمَانَعَة

أي سأسس طريق السائل في المناظرة

بوصف الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف
العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر
فساد ما قيل ان هذا مثال يمنع نسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب
الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار قوله بل الكفارة متعلقة بالافطار
بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه وان كان الوطي زنا يوجب الحد ولو
جامع ذاكرا يفسد لوجود الفطر وان كان الوطي حلالا وهذا لان الجماع
آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة بل بالحاصل بالآلة كما في الجرح فان من جرح
انسانا ومات المجروح يجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالآلة بل يتعلق
بالجرح الحاصل بالآلة فعرفنا انها متعلقة بالافطار على وجه الجناية وهذا
الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء فيثبت الحكم بكل
واحد وعند هذا اضطر الخصم الى بيان فرق المسئلة وهو الفطر بالجماع
يكون فوق الفطر بالاكل والشرب في الجناية فلا يكون الحاقهما قياسا
ولا دلالة لعدم المساواة قلنا لا نسلم ان شهوة البطن تفضي الى
الهلاك ولهذا رخص تناول الميتات عند الضرورة بخلاف الفرج ولان
الصوم يضعف شهوة الفرج ويقوي شهوة البطن فكان ادعى الى الزاجر
قوله او في صلاحه اي صلاح الوصف لان الوصف انما يصير حاصلا للعلية
بالملاءمة والتاثير في ايجاب الحكم فكل وصف لم يظهر اثره منع من ان يكون
دليلا كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص بوصف السراية فقبل
ثبوت هذا الوصف لا يجب القصاص فان قال الخصم الاثر ليس بشرط
بل الطرد عندي حجة بدون التاثير فلا حاجة الى بيان التاثير نقول انك
لا تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم وما لم يكن الوصف بدون التاثير
حجة عند خصمك لا يصح الاحتجاج به عليه اليه اشار فخر الاسلام ان
المراد من صلاحه صلاحه للعمل به وذلك بموافقته للعلل المنقولة عن
السلف ومناسبته واهل الطرد يوافقوننا في اشتراط الصلاح بهذا
المعنى دون الاول قوله قلنا لا نسلم ان وصف البكارة صالح لاثبات
الولاية لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر بخلاف تعليلنا الولاية بالصغر
فانه ظهر تاثيره للضرورة والعجز في الصغير والصغيرة بنص الشارع هذا
تمم بعض الشراح هذا المثال بما ذكرناه واعترض بان البكر البالغة عاجزة
ايضا لعدم ممارستها امر النكاح واحوال الرجال واجيب بانا لا نسلم انها

عاجزة فان لها رأيا كاملا يحصل به الوقوف بالمصالح بالتأمل والتفحص والسؤال ومشاهدة احوال الناس في امور النكاح من غير ممارسة بخلاف الصغيرة ولا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تختص بالقياس بل تعم الادلة ولهذا لم يمثل غالب شراح الاصول بهذا المثال وان اورده بعضهم بصيغة قيل ومما مثلوا به في هذا المقام قول الشافعي في البنت الصغيرة ترجى مشورتها فلا تنكح الا برأيها كالبنت البالغة ونحن لا نسلم صلاحية هذا الوصف لكونه مناطا للحكم حيا لها ورسه ان يقول له ما تعني بقولك لا تنكح الا برأيها ارأيا قائما في الحال ورأيا منتظرا حدوثه في المآل واتيهما كان قال اعني رأيا قائما في الحال لم يوجد في الفرع وان قال اعني رأيا منتظرا لم يوجد في الاصل لان المانع في البالغة الرأي القائم لا المنتظر والوصف لو لم يكن مشتركا بين الاصل والفرع لا يكون صالحا للافادة الحكم المطلوب قوله او في حكم المانعة في نفس الحكم اي منع حكم الثبوت المدعى في الاصل او الفرع بان يقول بعد تسليم صلاحية الوصف للعلية لا نسلم ان الحكم ثابت فان قلت التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم فيه يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها عند اهل المناظرة قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها لتحقق شرط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع قوله فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل السنة فيه التثليث بعد اتمام الفرض لان السنة هي اكمال الفرض في محله بالزيادة على المقدار المفروض من جنسه كما في اركان الصلوة الا ان الفرض في الغسل لما استوعب محله صير الى التكرار ليكون ضربا من التكميل وفرض المسح لم يستغرق محله فامكن تطويله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه فلا يصار الى التكرار واعترض بانه يجوز ان يكون السنة في بعض الافعال التطويل وفي بعضها التكرار ولا خفاء في ان المناسبة في القيام والقراءة والتطويل لزيادة الخضوع وفي الغسل التكرار لزيادة النقي واجيب بان هذا لا يدفع الممانعة المذكورة فان السائل منع

فانها ليست ذات رأي كامل يمكن من معرفة تلك الامور فتكون عاجزة

في الاصل وهو المقيس عليه

كون

كون التثليث سنة في الاصل فقوله جاز ان يكون كذا لا يدفع ما ذكره قوله لا خفاء ان المناسبة كذا وكذا مسلم ولكن تلك المناسبة باعتبار ان التكميل يحصل بذلك المناسب اذ التكميل في القيام والقراءة بزيادة الخضوع وذلك بالتطويل وفي الغسل بزيادة النقاء وذلك بالتكرار فالتكميل هو المقصود دون نفس التطويل والتكرار قوله اي بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف بان يقول ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف آخر والفرق بين الممانعة في نفس الوصف والممانعة في نسبة الحكم اليه ان الاول في منع تعلق الحكم بالوصف في الفرع مع تسليم تعلقه بالوصف في الاصل والثاني منع تعلق الحكم في الاصل بالوصف وهذه الممانعة اعم من الممانعة في الصلاحية لان منع الصلاحية منع تعلق الحكم به من غير عكس وقد يمنع الصلاحية عن وصف جعل علة في الفرع وهذه مختصة بوصف جعل علة في الاصل قوله مثل ان يقول لي الشافعي ومثل ايضا بقول الشافعي النكاح ليس بمال فلا يقبل فيه شهادة النساء كالحدود والاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم قلنا لا نسلم ان عدم قبول شهادة النساء في الحدود لعدم ماليتها بل لان الحدود تندرئ بالشبهات ولا نسلم ان عدم الاعتاق في ابن العم لعدم البعضية بل لعدم القرابة المحرمة للنكاح وكل تعليل يكون بعدم وصف او عدم حكم يبطل بهذا الاعتراض لان العدم لا يصلح علة قوله وفساد الوضع هو جعل قياس موضوع على خلاف مقتضى ترتيب موضوع الادلة وقيل هو عبارة عن كون العلة معتبرة في نقيض الحكم بنص او اجماع وقيل هو ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي التضييق من التوسيع والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس وقدمه على المناقضة لانه اقوى منها في الدفع اذ المناقضة محل يحل مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر بالجواب عن النقض او بزيادة قيد يندفع به النقض بخلاف فساد الوضع فنقض القاعدة التي بنى عليها المجيب كلامه اصلا فانه بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه قوله وهو جعل عاصما لا يتأتى طعا فيه شيئا فان الفرقة التزمت موجب الاسلام لا من لقبه وهو اختلاف الدين وقد لا يصلح العلة لاثبات حكم وهو موجبه يصلح كثيرا فانه غير موجب للتفرق

فساد وضعه
وحاصله انه لا يكون الوضع على هيئة الاقيسة الشرعية المنتجة

بل الملك والملك موجب العتق واجيب بان الشئ تابع له وهو انما يصلح
سببا لاثبات حكم اذا كان مترتبا على ذلك الشئ لئلا يلزم من ذلك
الموجب المرتب على الشئ امرا آخر كما فى شراء القريب اذا لم يكن مرتبا عليه
بل يترتب عليه نقيضه فلا يصلح جعل موجبه سببا لذلك الامر وجعل اختلاف
الدينين سببا للفرقة كذلك لانه لا يترتب على الاسلام موجبه **قوله**
هو تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة اى سواء كان المانع اولا عند
من لم يجوز تخصيص العلة وعند من جوزه هى تخلف الحكم عما ادعاه
المعلل علة لا لمانع اعلم ان هذا تعريف للنقض عند اهل المناظرة اما المناقضة
عندهم فهى منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه فالمناقضة عند
الاصوليين هى النقض وعند اهل النظر المناقضة غير النقض كما ذكرناه
ثم المناقضة مرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات
من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له وللقائل ان يقول تعريف
المناقضة بتخلف الحكم تعريف بالمباين وهو لا يصح كما لا يصح بالاعم والاخص
وذلك لان النقض صفة المناقض والتخلف صفة الحكم فلا يصح تعريف احدهما
بالآخر فالاقرب ان يقال هى منع الدليل مع بيان تخلف الحكم عنه وايضا
المناقضة لا تختص بالتخلف المذكور بل هى عبارة عن منع الدليل بان يقال
هذا الدليل غير صحيح لا يستحق ان يستدل به اما لتخلف الحكم المذكور عنه او لا
لاستلزامه فساد آخر على اى وجه كان ثم المناقضة تلجئ اصحاب
الطرد الى القول بالاثر مثل الاقسام المتقدمة لان الطرد الذى تمسك به
المجيب لا ينقض بالورود والسائل من النقض لا يجد المجيب بدا من
التخلص عنه بجريان الفرق وعدم وروده نقضا ولا يتحقق ذلك
الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى المؤثر **قوله** انه استفهام
على سبيل الانكار اعلم ان حقيقة الاستفهام طلب الفهم وقد خرج
اداة الاستفهام عن معناه الحقيقى فى معان على التجوز منها الانكارى
وهو ان ما بعدها غير واقع وان مدعيه كاذب نحو افاصفيكم ربكم بالبنين
واتخذ من الملائكة اناثا فاستفتهم الربك البنات ولهم البنون اشهدوا
هذا اشهدوا خلقهم ايحب احدكم افعيينا بالخلق الاول قال بعض
المحققين من النحاة ومن جهة افادة هذا الاستفهام نفى ما بعده لزوم
ثبوته ان كان منفيا لان نفى النفى اثبات ومنه اليس الله بكاف عبده

مناقضة

الاستفهام الانكار

ولهذا

ولهذا عطف ووضعنا عنك على الم نشرح لك ولو كان فى معناه شرحنا ومثله الم
يجدك يتيما فآوى ووجدك ضالا الم يجعل كيدهم فى تضليل وارسل عليهم ومنها
الانكار التوبيخى وهو يقتضى ان ما بعد الاداة واقع عكس الابطالى وان فاعله ملزم
شرعا وعقلا نحو اغير الله تعبدون ما تنحتون ومنها التقريرى ومعناه حمل المخاطب
على الاقرار والاعتراف بامر قد استقر عنده ثبوته او نفيه فى التقرير
بالفعل نحو اضربت زيدا وبالفاعل اانت ضربت وبالمفعول ازيدا ضربت ومنها
التهكم وهو اخراج الكلام على ضد مقتضى الظاهر استهزاء بالمخاطب نحو اصلوتك
تامرك ان نترك ما يعبد آباؤنا هذا وانما مثلنا بالهمزة لانها اصل ادوات الاستفهام
قوله فيضطر اى الرجوع اى يضطر المعلل عند ذلك الى بيان وجه المسئلة
اى المعنى الفقهى المؤثر الذى يندفع به النقض ويقع به الفرق لان الطرد الذى
هو بين تمسكه لما انتقض لا تجد منه تخلصا الا بالعدول بيان المعنى المؤثر
قبل هذا ان لم يجعل ذلك انقطاعا كما هو مذهب البعض وسامحه فيه
السائل اما اذا لم يسامحه السائل فى ذلك بان يقول انك احتججت على
طرد هذا الوصف وقد انتقض ذلك بما اوردته فلا يسمع منك بيان
التأثير والشروع فى النوع فى هذا المجلس لان ذلك انتقال عن حجة الى اخرى
لاثبات المطلوب الاول وهو انقطاع منك وللقائل ان يقول لا نسلم
ان دفع نقضه لا يمكنه الا بالعدول الى التأثير المعلل بان يقول الطهارة
تتعلق بالتواطؤ او بالاشتراك على الطهارة عن الحدث وعلى الطهارة
عن خبث ومرادنا ههنا الاول فلا يرد ما ذكرنا نقضا ويمكن ان يجاب عنه
بانه المراد لا يدفع الا بسر او **قوله** بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقول
المعنى بل ثابتة بطريق التعبد لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس
على اعضاء المتوضئ نجاسة تزال بهذه الطهارة لانها طاهرة حقيقة
وحكما بدليل انه لو صلى وهو حامل محدثا جازت صلوته ولا يتنجس
الماء بملاقاتها وانما عليها امر مقدر اعتبره الشرع مانعا لصحة الصلوة
عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه واذا ثبت انه امر تعبدى
كان مثل التيمم لان معنى التعبد فى التيمم فى الالة وفى الوضوء فى
المحل فيشترط فيه النية كالتيمم تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث
فانه حقيقى لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى او لم ينو **قوله** بناء
على ان الصفة اذا ثبتت فى ذات كان المتصف بها جميع البدن فقال

هكذا ههنا لم يصح ان يقال ان فلانا ليس بمحدث

فلان سميع وبصير وعالم اى كان يسمع باذنه ويبصر بعينه ويعلم بقلبه وهذا
حقيقة كما اختاره بعض العلماء اذ لو كان مجازا لصح نفيه ومعلوم ان من
قال فلان ليس بسميع ولا بصير ولا محدث تكذيب عرفا فثبت ان الحدث
غير مقتصر على المخرج بل سار الى جميع البدن وللقائل ان يقول سلمنا ان
هذا الاطلاق حقيقة لكن ان ذلك لا يقتضى حلول الحدث بجميع اجزاء
البدن بل الحلول فى البعض كاف لصحة الاطلاق كما فى سميع وبصير وعالم
فلا يتم التقريب لا يقال سراية الحدث الى جميع البدن مبنى على حكم الشارع
بها فيتم المطلوب لانا نقول حكم الشارع بذلك وح يكون تخصيص الاعضاء
الاربعة معقول وتغيير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول
ممنوع بل كل منهما معقول فتأمل **قوله** فلا يكون غسل الاعضاء المزبورة
غير معقول المعنى بل عدم غسل غيرها مخالف له **قوله** بل تغير وصف
محل الغسل من الطهارة الى غيرها اعلم ان فخر الاسلام ذكر ان تغير
وصف محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وذكر صاحب
الهداية ان تاثير خروج النجاسة فى زوال الطهارة معقول وبين الكلامين
منافاة يعنى غير معقول المعنى انما هو تغيير وصف محل الغسل من الطهارة
الى غيرها وهو صيرورته نجسا بطهارة الاعضاء حقيقة وشرعا اما حقيقة
فظاهر واما شرعا فلان المحدث لو غمس يده فى الماء القليل لا ينجس
وارد على كل منهما اشكال اما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام
فلانه يوجب ان لا يصح قياس السبيلين فى الحكم بكون الخارج النجس
من سببا للحدث لان من شرط القياس ان لا يكون حكم الاصل غير معقول
المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة القياس سائر المائعات
على الماء فى رفع الحدث كما يصح قياسها عليه فى تطهير الخبث يمكن التوفيق
بين الكلامين ودفع المنافاة بان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال
الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير
ورود الشرع اذ لا يعقل ان يتنجس البدن او الوجه بخروج النجاسة من
السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال
الطهارة عن اليد عند خروج النجس من السبيل بل ادرك العقل ان
هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف واذ ليس ببعيد محض لا يقف
العقل على سبب ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شى

بحث شريف

تمام

وبين ادراكه

٢٩٨

وبين ادراكه اياه بعد ورود الشرع ويمكن الجواب من الجواب الاول من الاشكال
الاول ان المعتبر فى القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم
على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا
حاصل فى زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير
السبيلين وعن الثانى بان قياس المائعات على الماء فى رفع الخبث
انما يصح باعتبار انها مزيلة بمنزلة الماء وهو لا يوجد فى الحدث لانه امر مقدر لا يتصور
فعله لا باعتبار انه مطهرة بالمحل اى مغيرة له من النجاسة الحكمية **قوله**
فالنية لا تصلح ان يكون مشروطة بالاول اى لمصير الماء طهورا لان الماء
مطهر بطبيعته كما انه مزيل للنجاسة ومرطب لان الله تعالى خلقه كذلك
قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر فى نفسه
المطهر لغيره كذا قاله ثعلب من ائمة اللغة فاذا استعمل فى محل النجاسة طهره
سواء قصد بالاستعمال التطهير او لا كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل
فى الاحراق مطلقا سواء قصد الاحراق او لا **قوله** ولا الثانى اى ثبوت الحدث
فى المحل لانه ثابت فى المحل قبل النية ولهذا كان الشرط عند الخصم نية رفع
الحدث لا اثباته **قوله** بخلاف التراب لانه ملوث بطبعه عند عدم الماء
فكان اثبات التطهيرية غير مطلق ولهذا لا يزيل النجاسة الحقيقية عندنا شرعا
معقول فيحتاج الى النية فيطهر فعله على خلاف طبعه ويصير مطهرا فان قيل
المسح شرع فى الوضوء مطهرا وهو غير معقول المعنى فى التطهير لان اثره فى
تكثير النجاسة لا فى ازالتها فكان مثل التراب فى انه ملوث لا مطهر فينبغى ان
يشترط كما فى التيمم قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان الطهارة طهارة
غسل فالحق فيها الجزء بالكل والقليل بالكثير الثانى المسح خلف عن الغسل
دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث الاصابة
جعلت بمنزلة الاسالة فى ازالة الحدث وافادة الطهارة لما فى المزيل من القوة
لكونه مطهرا طبعا ولما فى النجاسة من الضعف لكونها حكمية وحفظ الرأس
بذلك تيسيرا او دفعا للحرج **قوله** والخصم يمنع كونه مزيلا حقيقة الخ ويجاب
بان الله تعالى خلقه آلة للطهارة فى اصله ليحصل بها ازالة النجاسة حقيقة
كانت او حكمية نوى او لم ينو كون الوضوء تطهيرا حكميا لا يوجب اشتراط
النية فى دفعها وازالتها بالماء الذى خلق طهورا لانه امر معقول حكم الشارع
به فى حق جواز الصلوة يعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية **قوله** واما المؤثرة

علة مؤثرة

اعلم ان طريق دفعها قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا ووجوه كل منهما
اربعة اما وجوه الدفع الصحيح فالممانعة ثم القلب المبطل ثم العكس الكاسر
ثم المعارضة واما وجوه الدفع الفاسد فالفرق بين الاصل والفرع بعلة التى
تذكر في الاصل ولا توجد في الفرع والمناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم
عند عدم العلة **قوله** فليس للسائل المراد من السائل من نصب نفسه
لنفي الحكم وبالمعلل من نصب نفسه لاثباته بالدليل وقيل المعلل هو المدعي انفا
في الموضع باقامة الحجة ومن السائل حافظ وهذا خلاف لما هو المتعارف
بين الاقدمين في صناعة الجدل اذ المتعارف بينهم ان ناقض الوضع باقامة
الحجة سائل وحافظ معلل والمراد من الوضع ما يكون معتقدا او ملتزما
كالمذاهب المختلفة وقيل المعلل هو الذي يدعي النسبة الحكمية بين الشيئين
ايجابا او سلبا والسائل هو الذي يناقضه ويعارضه **قوله** فيها بعد الممانعة
يعني ان ليس للسائل في دفع العلل المؤثرة اذا وردت عليها طريق من
طرق الممانعة فاذا وردت لم يكن له طريق واعلم ان ظاهر كلام المصنف ان القول
بالموجب لا يجري في العلل المؤثرة بل يختص بالطردية وانت خبير بان حاصل
القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا
مما لا اختصاص له بالطردية ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية ايضا بل هي
فيها اظهر **قوله** التي هي اساس المناظرة اعلم ان الممانعة منع مقدمة الدليل
اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه والمراد بمقدمة الدليل
بعض المقدمات او كلها والمراد بالمقدمة هنا ما يتوقف عليه صحة الدليل
سواء كان من جهة المادة او من جهة الصورة ولما كان القياس مبنيا
على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع
وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون معدولا به عن
سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره وكان للخصم
ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من كون الوصف
علة او صالحا للعلية وهذه ممانعة في الاصل والفرع ولو سلم فلا نسلم
وجودها في الاصل او في الفرع وهذه ممانعة في الاصل والفرع او لا نسلم
تحقق شرائط التعليل ممانعة في اوصاف العلة وقد اختلف في قبول
الممانعة في نفس الحجة والصحيح قبولها لاحتمال ان يكون المجيب
متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد واستصحاب الحال وكالتعليل

بالعدم

عل شريف

بيان الممانعة والسند ة

ممانعة ة

بالعدم واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة لعموم ورودها
على القياس اذ قل ما يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل في التفصي
عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول القال والقيل
ويكثر الجواب والسؤال فلا ينبغي للسائل ان يتجاوز الى غيرها الا عند
الضرورة **قوله** الا المعارضة فان قلت قد ذكرتم ان الاعتراضات الصحيحة
اربعة اوجه قلت المعارضة تتضمن الاوجه الثلثة القلب والكسر والمعارضة
الخالصة على ما يأتيك بيانه فصار مع الممانعة اربعة في القسمين قلت
وهذا الحصر يناقض ما ذكره صاحب المغني في حواشيه اذا اثبت ما ادعاه
المجيب بعلة مؤثرة ثم يتجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة
ان امكنه والشيخ رحمه الله ذكر انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة كما
ذكره الامام فخر الاسلام في اصوله وذكر في نسخة اخرى ان التاثير اذا ثبت
للوصف تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة ان امكن
ثم الى القلب ثم الى العكس ثم الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع اذا امكن
بتسليم ما علل الخصم مع بقاء الخلاف معه اقرب الى الممانعة في المعارضة
كان اولى ثم الذهاب الى المعارضة التي هي اسوء احوال السائل **قوله**
وهذه الادلة المقام مقام التعليل لا الواو فكان المناسب لان هذه الادلة
لا يحتمل التناقض وفساد الوضع فلا يحتملها التاثير الثابت بها لان في
مناقضة وفساد وضعه مناقضتها وفساد وضعها بخلاف المعارضة فانها
يقع صورة بين النصوص لنفسها لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فكذا يقع بين
العلل المستنبطة بناء على الحكم في الواقع واعلم ان المص تابع القاضي
والشيخين في جعل المناقضة وفساد الوضع على العلل المؤثرة اعتراضا
فاسدا وفي جعل الممانعة اعتراضا صحيحا واعترض عليهم بانهم ان ارادوا
بفسادهما الفساد قبل ظهور اثر الوصف فذلك ممنوع لان الاعتراض
بالممانعة لا يصح لاحتمال ان يكون الوصف مؤثرا فيصح بها ايضا لهذا الاحتمال
وان ارادوا فسادهما بعد ظهور الاثر وصحة الوصف فمسلم ولكن الممانعة
بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا لان التاثير لا يثبت بدليل يجمع عليه لم يبق محل
الممانعة كما لم يبق محل المناقضة وفساد الوضع واجيب عنه بالتزام الشق
الاول والفرق بينهما وبين الممانعة انه لا يثبت بالدليل تاثير الوصف
تبين انه لم يكن محتملا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها

اى الحجة التى بذكرها المجيب الموجبة ام لا ة

خلل ة

طلب الدليل على صحة الوصف وتأثيره وبعد ظهوره لم يتبين ان ذلك
الطلب كان فاسدا ومانع هذا الجواب من التمحل بما لا يخفى على ذوى النهى وكان
هذا الاعتراض انما نشأ من حمل كلام السلف على خلاف مرادهم لان
هذا المعترض وهم انهم فرقوا بين الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ان
الممانعة اعتراض صحيح يجب على المجيب قبوله ودفعه وبها فاسد ان
بعضها انما لا يسمعان منه ولا يشتغل بجوابه عنها ولكن للمجيب
ان يقول هذا الاعتراض فاسد لا اسمعه منك ولا التفت اليك
فيبقى على وجه تزييفه وليس مرادهم ذلك والا لكان قولهم بعد ذلك
وتصويبنا قطعه يجب دفعه بوجوه اربعة تناقضا بل الظاهر انهم لا فرق
بين الممانعة والمعارضة وفساد الوضع والمناقضة ان كل واحد منهما
مما يسمع من السائل ويجب على المجيب التخلص عنه قوله اى ورود نقض
صورى لان النقض الحقيقى لا يتصور لما ذكرنا ان التأثير يثبت بهذه
الادلة وهى لا تحتمل التناقض الحقيقى فكذا التأثير الثابت بها ولكن اذا تخيل
باعتقاد السائل مناقضة يجب دفعه بطريق اربعة الاول الدفع بالوصف
بان يقول ما ذكرته علة ليس بموجودة فى صورة النقض الثانى بالمعنى
الثابت بالوصف بان يقول ليس المعنى الذى جعل الوصف به علة وهو
التأثير موجودا فى صورة النقض الثالث بالحكم بان يقول ليس الحكم
المطلوب بالوصف منتفيا عنه الوصف فى صورة النقض بل هو موجود
فيه لكن لم يظهر لوجود المانع الرابع بالغرض المطلوب بالتعليل بان يقول
ان ذلك ليس لغرضنا كما سنبينه ان شاء الله تعالى بخلاف العلل
الطردية حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقض الوارد عليها يبطلها حقيقة
اذ لا اطراد مع النقض قوله وحيث لم ينتقل من مكانه لا يعتبر خارجا
واما قوله فيدفعه بالحكم هذا النوع من الدفع مما يستقيم على قول من جوز
تخصيص العلة قال صاحب التحقيق فى الكشف انما اورد الشيخ هذا القسم
فى هذا الباب مع انكار تخصيص العلة اتباعا للامام القاضى ابى زيد فانه
اورده فى التقويم على هذا الوجه لكنه ليس بصحيح به دليل انه قد ذكر فى شرح
التقويم بعد بيان هذا الوجه ان الدفع بهذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة
وانه لا يجوز عندنا انه منكر لهذا الوجه من الدفع مثل انكاره تخصيص العلة وتحقيقه
ان السائل لما اورد نقضا على الوصف الذى جعل المجيب علة بان قال هذا

الوصف موجود ولا حكم له فى صورة كذا فقال المجيب الوصف الذى هو علة موجود
موجب للحكم لكن تأخر لمانع فلو جعل المانع دليل العدم فى هذا الوجه وان الحكم
عدم لعدم العلة لم يبق بهذا دفعا بالحكم وصار دفعا بالوصف الذى هو القسم
الاول ثم حاصله ان الحكم يتخلف عند عدم العلة وقد اعترض بان هذا
الدفع يستقيم على قول من لم يجوز التخصيص ايضا وان العلة معدومة وامتنع
الحكم بعدمها وهو مدفوع بما ذكرناه اذ هذا الكلام ان يتأتى بالقسم الاول
وهو الدفع بالوصف والمسائل الخرجية حتى يتأتى هذا الدفع على قول كونه
تخريجا على الدفع بالحكم وتدخل فى الدفع بالوصف والكلام فى هذا القسم دون
ذلك والى ذلك بذلك اشار فخر الاسلام وشمس الائمة فى اصولهما
فتأمل قوله ثم بالمعنى الثابت الى قوله فان خارج النجس انما صار حدثا باعتبار
انه مؤثر فى تنجس ذلك الموضع فيه بحث اذ لا نسلم ان الحدثية باعتبار
النجس فان النوم والنفخ غير نجس مع كونهما حدثين وعند الخصم من المراة
والمنى حدث غير نجس والجواب عنه انه قد ثبت بالدليل ان الحدثية باعتبار
النجس فان قيام النجاسة بالمحل اثر فى انتقاضه بها عقلا وذلك لا يتصور
فيما يكون من بدن الانسان الا بالخروج فعرفنا ان المؤثر فى ايجاب التطهير
هو خروج النجس ثم بعد ذلك ادير الحكم على الخارج النجس والنفخ خارج نجس
لانبعاثه عن محل النجاسة والغسل شئ من النجاسة وانه فى ايجاب التطهير
اذا كان الموضع الى موضع الخروج رطبا على ما قيل ولهذا لم يكن الريح الخارج
من الاحليل وقبل المراة حدثا والنوم سببا للخروج فاقيم مقامه ولهذا لم يكن
النوم قائما او قاعدا حدثا ومن المراة ان كان سببا للخروج غالبا فهو حدث
عندنا والا فلا والمنى نجس عندنا فلا يرد علينا نقضا والخصم ان لم يقبل
يلزم عليه بالدليل قوله وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع قيل عدم وجوب
غسله جاز ان يكون دفعا للضرورة لا لانه غير نجس كما فى سائر الجراحات
واجيب عنه بان الغرض الكلام فيما يمكن فيه الغسل كالدماء قيل وسائر
المستترات ومع ذلك لا يجب غسل ما خرج منه ولم يتجاوز عن رأس
الجرح ولم يسل ايضا وانما سمى باديا لا خارجا لان كل تحت جلدة رطوبة
نجاسة وفى كل عرق دم يظهر ان عند زوال الحائل لكن كانت فى الخيمة مستترا
فاذا رفعت كان ظاهرا باديا لا خارجا وانما يكون خارجا اذا فارق الخيمة
قوله ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ليتمكن المكلف من الخروج عن عهدة

مطلب الفرق بين الخارج والبادى

ما كلف به من اداء الصلوة والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتأخر عنه لمانع
كالبيع بشرط الخيار وتأخر الحكم عن العلة لا يكون مناقضة وهذا النوع من الدفع
انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاما على قول من لم يجوزه فلا يتأتى
هذا الدفع على مذهبه قوله لكان النزع في الفالاصل المراد بالنزع الدم وبالاصل
البول قوله واما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلل عليه
الدليل والمراد بخلافه ما يدل على الخصم انه ما ينافي الحكم وينافيه لا على ما يغايره على اى
وجه كان وقيل هي منع الحكم مع تسليم دليل المستدل وصورتها ان يقول
السائل المعلل ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم ولكن عندي ما يدل
على خلافه فان قلت فينبغى ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان
مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلت هو في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ
شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع
فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف
الانكار الى موقف الاستدلال قوله وهي نوعان اه اعلم ان قدح المعترض
في المدلول اما ان يكون لمنع المدلول فهو مكابرة لا يلتفت اليها واما باقامة
الدليل على خلافه وهو المعارضة ويجري في الحكم بان يقيم المعترض دليلا على نقيض
الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله
والاولى يسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة والمعارضة في الحكم
اما ان يكون بدليل المعارض لو زيادة عليه بقيده تقديرا او تغييرا لا تغييرا
وتبديلا وهي معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات
نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطاله دليل المعلل لان الدليل الصحيح
لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم من حيث
الظاهر لئلا يتعرض الانكار قصدا فان قيل ففي كل معارضة معنى المناقضة لان
نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليل المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم
بانتفاء اللازم قلنا عند تغاير الدليل لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون
الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارضة ان كان
على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون
بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة والمعارضة في المقدمة ان كانت تجعل علة
المستدل معلولة والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة
خالصة وللقائل ان يقول ما ذكرنا في العلة كيف يتصف معارضتها بطريق القلب

معارضة قا

الذي جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم قوله فان فيها ابداء علة اخرى
اه حاصله ان المناقضة عبارة عن ابطال دليل المعلل بدون ابداء دليل
مبتدأ والمعارضة عبارة عن ابداء علة ودليل مبتدأ بدون التعرض
لدليل المعلل ولما كان كل من القلب والعكس مركبا من امرين احدهما
المعارضة وهي ابداء علة مبتدأة والثاني مناقضة وهي ابطال الدليل
سميناهما باسم آه غير المعارضة والمناقضة تنبيها عنهما وهي معارضة فيها
مناقضة قوله فان المعارضة قصد به اه قال بعض الشارحين انما جعل
المعارضة اصلا ولم يقل مناقضة فيها معارضة لما ان ابداء العلة المقابلة
دليل المجيب سابقا على ايراد النقض لصدق تخلف الحكم فجعل ما هو سابق
اصلا وفيه نظر لان المعارضة عبارة عن تسليم الدليل بدون المعلول لدليل
آه والنقض عبارة عن منع الدليل لتخلف الحكم في صورة والمنع بعد التسليم
لا يجوز عند اهل النظر وانما المنع قبل التسليم فكيف يكون المعارضة سابقا
على المناقضة حتى يكون اصلا توجيه الشارح اولا قوله لاستلزامه اجتماع
النقيضين وهما تسليم الدليل وعدمه لان المعارضة عبارة عن تسليم
الدليل كما مر والمناقضة عبارة عن منعه والتسليم والمنع نقيضان قوله
وهو في اللغة على معنيين احدهما جعل الشيء اسفله كقلب القصعة والثاني
جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب الجراب وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير
هيئة الشيء على خلاف هيئته التي كانت عليها استعمل ايضا بمعنيين قوله
لان العلة اعلى من الحكم والحكم اسفل فتبديلها بمنزلة جعل الاناء منكوسا لكن
هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلل
علة والا فهو ممانعة مع السند نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي علية لان
معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة لان
السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آه لزم منه بطلان تعليله فلزم منه
بطلان حكمه المرتب عليه وفيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم
لجواز ان يثبت بعلة اخرى وانما قلنا ان في القلب مناقضة لانه يبطل به
علته المجيب حين جعلها حكما قوله لعدم احتمال الوصف ان يكون حكما
شرعيا اى عدم احتمال الحكم الثابت به ان يكون علة قوله الكفار جنس
يجلد بكرهم مائة جلدة ويرجم ثيبهم كالمسلمين فانهم اخذوا جلد البكر وجلده
علة لرجم الثيب فنقلب عليهم ذلك ونقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة

لانه ترجح نفيهم وتجعل ما جعلوه علة وبهو جلد البكر معلولا وما جعلوه معلولا وهو
رجم الثيب علة فيبطل به قوله فهذه معارضة صورة حيث علل السائل
بتعليل يدل على خلاف الحكم الذى اوجب المعلل ولكن فيها معنى المناقضة لان ما
جعله المعلل علة لما صار حكما ثم قيس عليه لتقليل الغالب واحتمل صيرورته
حكما فى الاصل وخرج من ان يكون مختفيا عليه للمستدل فى الحكم المطلق
فبقى قياسه بلا مقيس عليه فيبطل واعترض بانه منع مقدمة دليله فيسلم
دليله فلا يكون معارضة ثم المناقضة كما مر وجود العلة مع تخلف الحكم
وههنا مالزم هذا التخلف فها مقابل سالزم الحكم بما جعله المعلل علة وهذا
ليس بتخلف الا ان يقال الغرض من بيان التخلف بيان تخلف التأثير
وقد حصل واجيب بان السؤال انما يرد ان لو كان المراد من المعارضة
والمناقضة المعنى المصطلح كما ظنه وليس كذلك بل المراد بالمعارضة هنا
معناها اللغوى وهى المقابلة على سبيل الممانعة وكذا المراد بالمناقضة
معناها اللغوى وهى المقابلة على سبيل الممانعة وكذا المراد بالمناقضة معناها
اللغوى وهو الابطال فافهم قوله ليس المراد اذا ورد ندفعه بهذا الطريق
قال صاحب الكشف ليس المراد بالمخلص انه اذا ورد ندفعه بهذا الطريق
بعد وروده بل معناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج
الكلام مخرج الاستدلال لا مخرج التعليل قلت وهذا اظهر فيه ان المعلل
صار منقطعا بالقلب فلا يمكنه التدارك بعده وفيه نظر لان يكون المعلل
منقطعا لا يخ اما لان يصرح بان هذا علة لذلك اولا وعلى التقديرين يمكنه
التدارك اما على الاول فبان نقول العلة كما تطلق على المؤثر تطلق على
المعرف والمراد من الثانى فلا يضر القلب لان الشئ جاز ان يكون معرفا
لشئ وذلك معرفا ايضا كالنار مع الدخان واما على الثانى فبان نقول
غرضى الاستدلال ثبوت احدهما على الاخر وما ذكرت من القلب لا ينافى
غرضى فظهر ان المعلل ما ينقطع بالقلب وان تخلص عنه بهذا الطريق
ولكن لا يتم المعلل هذا الا اذا كان بين الحكمين تلازم فى الثبوت شرعا
حتى يمكن ان يستدل بثبوت كل منهما على ثبوت الاخر ويكون كل منهما دليلا
على الاخر ومدلولا كالتوأمين قوله لان الدليل ليس بمثبت بل مظهر
اما العلة فمثبتة فلا يجوز ان يكون كل واحد منهما مثبتا للاخر لان العلة سابقة
على المعلول رتبة فيلزم سبق كل واحد منهما الاخر وهو محال كما بيناه وفيه شئ

فان المثبت فى الحقيقة هو الله تعالى والاضافة الى العلة فيه تسامح واذا كان
كذلك فلا فرق بين الدليل والعلة فتامله قوله كقولنا الصوم عبادة ملزم
بالنذر فتلزم بالشروع يعنى صوم التطوع وصلوة التطوع عبادة تلزم بالنذر
فيلزم بالشروع لان كل ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع واذا صح الشروع كالحج
فان قلت الخصم هذا بان قال الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع لانه يلزم
بالشروع لانه يلزم بالنذر فنقول فنستدل باحد الحكمين على الاخر بعد ثبوت
المساواة بينهما والنذر مع الشروع فى الايجاب كالتوأمين لا ينفصل احدهما
عن الاخر لان الناذر عهد ان يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء به فكذا الشارع
امر بحفظ ما ادى من العبادة ونهى عن البطلان او نقول للنذر والشروع معلولا
علة واحدة وهو الوفاء بالعهد لان العهد ثمه بالقول وهنا بالفعل وهو اقوى وصح
الاستدلال بثبوت حكم باحدهما على ثبوته بالاخر قوله وهذا المخلص انما يصح
اذا ثبت ان الشيئين متساويان فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير
متصور كيف والمال مستبدل والنفوس مكرمة وان اريد من وجه فالفرق
لا يضر واجيب بان المراد المساواة فى المعنى الذى بنى الاستدلال عليه كالحاجة
الى التصرف فى الولاية فان قيل قد تحقق الحاجة الى التصرف فى المال كيلا ياكل
الصدقة بخلاف النفس فانها تتاخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس
فيحتاج فى النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج فى المال لكثرته فيتساويان
قوله والثانى قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان يكون شاهدا له حقيقة
هذا القول ربط على انه قول المستدل والاثبات بعلته لاستحالة اقتضاء العلة
الواحدة لحكمين متنافيين قلت شرط القلب اشتمال الاصل على حكمين غير
متنافيين فى ذاتهما قد امتنع اجتماعهما فى الفرع بدليل اما منفصل وان لا يكون
مناسب الوصف للحكم حقيقته بالاقتضاء واذا كان كذلك يصح حصولهما
فى الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما فى ذاتهما ويمكن ان يكون العلة مناسبة
لحكمه فى نظر المستدل ولنقيضه فى نظر السائل الا ان هذا النوع من القلب
لا يكون الا بوصف زائد على الوصف الذى ذكره المعلل ولهذا كان هذا النوع
دون النوع الاول قوله بعد تعيينه يعنى تعيينه بتعيين الشارع وحاصله
ان صوم القضاء وان ساوى صوم رمضان فى مطلق التعيين لكن يفارقه
من حيث ان صوم القضاء انما يتعين بالشروع من العبد وصوم رمضان متعين
بتعيين الشارع قبل الشروع فصار كصوم القضاء فقلب العلة حجة لنا بعد ما كان

قوله اى لان المقصود بكل واحد منهما تحصيل عبادة زائدة وهى تحصل حتى
استقاط على وجه الرجوع عنها بعد الاداء واما الابطال لا بعد جناية تامة

بحجة علينا لكن بزيادة وصف وهو بعد تعينه لا يقال القلب انما يكون بتعليق
الحكم بذلك الوصف بعينه فلو زيد عليه وصف آخر لم يكن ذلك الوصف بعينه
علة فلا يكون قلبا لانا نقول الزيادة تغيير للاول لا تغيير وهذا لان خصمهم
لما قال هذا صوم فرض ولم يقل انه متعين في هذا الوقت تلبيسا علينا
احتجنا الى ازالة الابهام لنتمكن من الجواب فليس ذلك بتغيير وانما هو تغيير
للمحل المتنازع في مقام الاحتجاج **قوله** واعلم ان تجويز الاعتراض ... حاصل
تحرير الاشكال كيف يصح ايراد القلب بنوعيه على الدليل المؤثرة وهو يشتمل
على المناقضة وهي لا تحتمل المناقضة على ما مر ويمكن ان يجاب عنه بان قوله
واما المعارضة من قبيل قوله تعالى توتي الملك من تشاء فيكون ذلك
المعارضة التي فيها مناقضة بنوعيها كنوعي العكس لانها ترد على العلل المؤثرة
وانما الوارد عليها هي المعارضة الخالصة فقط واما جواب العلامة التفتازاني
يكون المناقضة تثبت في ضمن المعارضة وهي ترد على العلل المؤثرة وكم من شيء
يثبت ضمنا لا قصدا فليس بتام لانه ان عنى بذلك ان المعارضة الخالصة
هي التي ترد على العلة المؤثرة فمسلم ولكن لا يتم التقريب وان اراد ان
المعارضة بنوعيها ترد عليها فممنوع واما دعوى كون المناقضة في ضمن المعارضة
فهو لان المعارضة فيها مناقضة لمجموعها اسم لنوع واحد لانهما معارضة
قصدية ومناقضة ضمنية كما ظن اعني ما نظر لصاحب التامل والحق ان القلب
انما يرد على العلل الطردية دون المؤثرة الا يرى الى قول صدر الاسلام ان القلب
الاول انما يجيء في كل طرد وجعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يرد على كل طرد ما لم
يظهر التاثير فكيف خص نوعي القلب بالعلل الطردية **قوله** وقد تقلب
العلة من وجه آخر الخ هذا النوع من القلب يسمى قلب التسوية وذلك
اذا دل دليل المعترض على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض لا على نقيض
الحكم **قوله** وهو ضعيف اي فاسد فسر الشارح الضعيف بالفاسد
نظرا الى قول من يقول انه لا يقبل وهو مختار البعض والا فبعضهم قال
بصحته كما سياتي **قوله** كقولهم اي قول اصحاب الشافعي في نافلة الصلوة
والصوم هذه عبادة لا يمضى في فاسدها اذا افسدت فلا يلزم بالشروع
فان كل عبادة يجب بالشروع فيها اذا افسدت كالحج فيلزم بحكم
عكس النقيض ان كل عبادة اذا افسدت لا يجب المضي في فاسدها
فلا يجب بالشروع كالوضوء فيقال لهم عند ارادة قلب هذا الدليل عليهم

فمراده بعكس النقيض الملازمة

قلب التسوية

هو مثل نقيض الجزء الثاني اولا الى نقيض الاول ثانيا مع بقاء الصدق والكيف على حالهما فاذا قلنا كل انسان حيوان عكسه كل ما ليس بحيوان ليس بانسان

لو كان كما ذكرتم من نفل الصلوة والصوم نظير الوضوء في عدم جواز الامضاء
فيه بعد الفساد بما ذكرتموه من الدليل لوجب ان لا يختلف الحال بالنسبة الى
النذر والشروع كما في الوضوء **قوله** يطلب المناقضة التي هي شرط القلب لقائل
ان يقول لم انتم تقولون ليس تناقض الحكمين ذات شرط صحة القلب
بل انتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل كاف لتحققه وقد وجد لان ثبوت
الاستواء مستلزم لانتفاء المدعى المستدل ويعلم رفع هذا السؤال
من الوجه الثاني **قوله** وهو الى آخره العكس لغة عبارة عن رد الشيء على
سننه وطريقه الاول ماخوذ من عكس المرأة فان نورها يرى نور
الباصرة فيما وراءه على سننه وطريقه حتى يرى وجه كان له في المراة وجها
آخر واصطلاحا عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض علته المذكورة
ردا الى اصل آخر وهو من صنع المعلل لا السائل وكان ينبغي عدم ذكره
اذ المقام لبيان صنع السائل لا المعلل لكن ذكره تتميما للفائدة في رد قول
الشافعية **قوله** والنوع الثاني من العكس لم يتقدم نوع اول من العكس
حتى يكون هذا ثانيا الا ان يقال جعله ثانيا باعتبار ما تقدم من قوله وهذا
النوع من العكس قال فخر الاسلام العكس نوعان احدهما رد الشيء على
سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل والثاني رد الشيء على خلاف سننه فالنوع
الاول من باب المعارضة اصلا والثاني معارضة فاسدة وليس بعكس حقيقة
بل هو قلب وانما ذكر في هذا الباب باعتبار الحقيقة باعتبار ان احد وجهيه
معارضة صورة وان كانت فاسدة **قوله** هي نوعان اي ما يطلق عليه اسم
المعارضة سواء كانت مقبولة او غير مقبولة والا لم يتناول النوع الثاني
منها واقسام الثاني كلها فاسدة ثم المعارضة الفاسدة الخالصة بالنظر الى
ذاتها ثمانية خمسة في حكم الفرع وثلثة في علة الاصل كما سياتي بيانه وبالنظر
الى الفرع والاصل نوعان **قوله** وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل
الخ وهذا النوع اصح المعارضات الوضعية **قوله** مقابلة محضة فيمتنع العمل بها
موافقة كل من العلتين لا قوى استدلالا يكن العمل بشيء منهما الا بعد ترجيح احدهما
قوله دون الاول الخ قيل كان الواجب ان يكون اقوى في الاول لانها احد
وجهي القلب والقلب يقدم على المعارضة المحضة عند العامة لتضمنه ابطال
علة الخصم واجيب بانه بذلك الاعتبار اقوى لكن لم يذكرها هنا الا على جهة
المعارضة وهي من هذه الجهة ليست باقوى من الاولى **قوله** لكن ايراد فخر الاسلام

عكس
من انواع القلب الاصولية

لانها معارضة فاسدة

في هذا النوع من المعارضة مشكل هذا الاشكال ظاهر اورده غالب الشراح
ولو قيل في جواب هذه معارضة فيها معنى القلب فيكون ايراده في النوعين
مشعرا بتخيير السائل في ايراده بين ان يورده معارضة او قلبا او بانه اورد
فيهما باعتبار ما اشتمل عليه من معنى المعارضة والمناقضة فايراده في الاول
باعتبار المناقضة وفي الثاني باعتبار المعارضة لم يبعد وقد خلص عن هذا
الاشكال من لم يتعرض لتقسيم المعارضة الى الخالصة والمشوبة بالمناقضة
كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة بخلاف من تعرض له كفخر الاسلام ومن تابعه
كالمصنف وما ذكر في بعض الشروح انه يشير بذلك الى جواب العلامة النسفي
حيث قال ان القلب معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا فاورده هنا نظرا
الى ذاتها ولم ينظر الى ما في ضمنها انتهى وهذا الجواب لا يدفع الاشكال
اذ لا خلوص مع كونها متضمنة للمناقضة ويمكن ان يقال القلب يشتمل
على اعتبارين وقطع النظر عن احدهما جائز فايراده هنا يكون بذلك الاعتبار
قوله بان يكون الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل اذ لولا
هذا الشرط لكان هذه المعارضة فاسدة لان السائل لم يثبت بها خلاف
المسؤول لا صريحا ولا قصدا فكيف يتحقق فيها معنى المعارضة والحاصل ان
هذه المعارضة باعتبار انه لم يثبت خلاف حكم المعلل ظاهرا فيها جهة الصحة فكن
صحيحة لانا لم نعلل للتفرقة بينهما ليكون التسوية معارضة بل حكمنا عليه بصحة
الشراء والتسوية بين الابتداء والبقاء حكم آخر لم يتعرض له المعلل في استدلاله
وانما اثبت الاستواء بين بيعه وشرائه فلم يكن متعلقة بالمتنازع فيه ولا
دافع له فلا يكون صحيحة لكن فيها شبهة الصحة فان السائل لما اثبت الاستواء
المذكور لزم الافتراق بين بيع العبد المسلم وشرائه فتصير متعلقة بالمتنازع فيه
ومثبتة لانتفاء المعلل من هذا الوجه فيصح بهذا الاعتبار ومع هذا فيه الفساد
فيها ارجح لان تعلقها بمحل النزاع لم يثبت الا بعد ابتداء تعليل فالسائل
اثبت به التسوية بين الابتداء والبقاء وليس من شأنه ذلك وانما من
شأنه الابطال واستشكل ايراد هذا النوع في اقسام المعارضة الخالصة
لان جهة صحته يستلزم ابطال تعليل المعلل فلا يكون معارضة خالصة لان
هذا قلب في الحقيقة فيكون فيه ابطال تعليل المستدل واجيب بانها
من اضعف وجوه القلب لكونها مناقضة فيه صح ايراده في هذا القسم
قوله فان عارضه الخصم المراد بالخصم ابو يوسف ومحمد فان هذ بما يثبت

النسب

النسب من الثاني قوله فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلال الحكم الخ ومن شرط
المعارضة ان يكون الحكم الذي هو مورد النفي والاثبات واحدا وقد فات
هذا الشرط هنا حيث لم يوجد فيها تعرض لما اثبته المعلل بعلية النسب عن
الاول لتوارد النفي والاثبات على حكم واحد فتفسد المعارضة من هذا الوجه
لفقد شرطها وهو اتحاد المحل ولكن لا نعذر اثبات النسب من الاول بعد ثبوته
من الثاني وهو الفراش الفاسد فصحت من هذا الوجه واحتاج المعلل اذا
الى ترجيح ما ادعاه ليتم به المطلوب قوله فعارضه خصم في وبرد بان صحة الزوا[illegible]
وقيام حقيقة الملك مع وجود الشبهة ارجح واولى بالاعتبار من الحضرة وو
جود الجامع الفاسد وانتفاء حقيقة الملك لان الفاسد شبهة الحق وليس
بحق والصحيح حق وليس بشبهة الحق فما يثبت بالفاسد شبهة وما يثبت
بالصحيح حقيقة والشبهة لا تعارض الحقيقة فما يثبت بالحقيقة اولى بالاعتبار
مما يثبت بالشبهة ولا يلزم على هذا ما اذا ادعى الشريكان معا نسب ولد جارية
مشتركة حيث يثبت النسب من كل واحد منهما وكذا لو ادعى اللقيط اثنان
فانه يثبت النسب منهما حتى يرثهما ويرثانه لان ذلك ليس بطريق الشركة
في النسب اذ الاب احدهما حقيقة لكن لا اولوية احدهما على الآخر اضيف
الولد على كل واحد منهما في حق الاحكام الا يرى انه لو ظهر لاحدهما رجحان بوجه
من الوجوه يتعين ثبوت النسب منه هذا والفرق بين الرابع والخامس
ان في الرابع معارضة بحكم آخر في ذلك المحل باثبات ما لم يثبته الاول
وفي الخامس معارضة باثبات ما اثبته الاول في غير محل الاول قوله سواء
كانت بعلة لا تتعدى او بتعدى الى مجمع عليه او مختلف فيه اما لو اقام الدليل
على نفي علته بعد ما اثبت المعلل علة مقبول اتفاقا كما في التنقيح فعلى هذا
ينبغي ان يكون المعارضة في علة الاصل اربعة انواع واحدة منها صحيحة
والثلثة منها باطلة قوله مثاله اذا علل المجيب في بيع حديد بالحديد الخ
وانما كانت هذه المعارضة باطلة لكونها مبنية على علة قاصرة فالعلة القاصرة
ليست بعلة معتبرة لانعدام حكم المتعلق بها وهو التعدية اذ لا فرع لها ليمكن
تعدية الحكم اليه واذا اخرجت العلة عن التعدية بطلت واذا ابطلت بطل التعليل
بها لخلوها عن الفائدة واذا بطل التعليل بها بطلت المعارضة والمبنية
عليه والمراد بالسائل في النوع الاول الشافعي بان يقول المعنى في الاصل
وهو الحنطة ليست ما ذكرت وهو كونها مكيلا وانما المعنى فيه هو الطعم وهو

معدوم في الفرع وهو الحبس وهذا المعنى وهو الطعم يتعدى الى فرع يختلف فيه
وهو بيع التفاحة وسائر الفواكه بمثلها وما دون الكيل فانه ايضا مختلف
فيه ثم في الطعم يتعدى اليه وانما يعطى هذان القسمان ايضا لانهما ليسا
بمتعلقين بمحل النزاع الآن حيث ان العلة التي ذكرها السائل فيهما غير موجودة
فيه وذلك غير مفيد لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند
عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة اخرى على ان الحكم قد يثبت
بعلة متعددة فلا تنافي بين ما ذكره المعلل وبين ما ذكره السائل هذا هو
المشهور بين اصحابنا وقد ذهب بعض النظار منهم الى تصحيح المعارضة
في الاصل قوله لان الحكم قد يثبت بعلل مختلفة فان قلت ثبوت الحكم
الواحد بعلل مختلفة على معنى انه يثبت بكل واحد منها ممتنع والا يلزم اثبات
الثابت بل ثبوته اما بواحدة منها او بالمجموع وعلى التقديرين لا يكون ثبوته
بعلل مختلفة في محل علية وصف السائل منافية لعلية وصف المعلل قلت
بعد تسليم ان علل الشرع موجبات انما يجيء بالواحد عندنا الواحد بالنوع
لا بالشخص فلا يلزم منه اثبات الثابت تحقيقه ان الثابت بالعلل احكام
متعددة بالشخص الا ترى انه لو وقعت فارة في الخمر فماتت ثم صارت
الخمر خلا لا تطهر وان زالت نجاسة الخمر لبقاء نجاسة الفارة لكنها تختلف بالملاك
النجاسة لشمولها لهما قوله اعلم ان المعارضة في علة المقيس عليه وهي الاصل
تسمى مفارقة عند الجمهور وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المص وذلك لان
المقصود منها نفي الحكم في الفرع وعند بعض هي غير المفارقة لان حاصل هذه
المعارضة راجع الى الممانعة فتقبل والمفارقة لا تقبل وعند بعضهم المعارضة
في الاصل والفرع جميعا حتى لو اقتصر على احدهما لا يكون فرقا ولما كانت المعارضة
مفارقة وهي من الاسولة الفاسدة التي لا تقبل من السائل وان كانت صحيحة
في نفسها فبين المص وجه ايراده على طريق نقل منه تعالى وكل كلام صحيح
الخ وفائدة هذا معرفة طريق الايراد الصحيح وهو ان يذكر في الاعتراض على
سبيل الممانعة المقبولة دون المفارقة المردودة وهي من اجل الفوائد قوله
لان الاعتاق الخ علل اصحاب الشافعي في هذه المسئلة بان الاعتاق تصرف
من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال اي يبطل حقه في الرهن بدون رضاه
وهو البيع بالدين عنده وعندنا الدين الراهن فكان مردودا كما اذا باع
الراهن المرهون بغير اذن المرتهن فقال اهل الطرد من اصحابنا الفرق بين

تمام

البيع والاعتاق بين وذلك لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن
القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف العتق فانه لا يحتمل
الفسخ بعد الوقوع فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينفذ
لا زما فهذا معنى صحيح في نفسه ولكنه يتجه منع توجيهه لانه اورد على سبيل
الفرق من جهة من ليس له ولاية الفرق وهو السائل فيكون فاسدا لا مقبول
والوجه في ايراده على وجه الممانعة المقبولة ان يقول ان القياس لتعدية حكم
النص الى ما لا نص فيه من غير تغيير ونحن لا نسلم وجود هذا الشرط هنا
لانك اذا ادعيت ان حكم الاصل وهو البيع البطلان فهو ممنوع لان
الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف لان حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع
من الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى ان يذهب حق المرتهن تم البيع واذا
كان كذلك لا يكون الحكمان متماثلين فيكون تغييرا لا تعدية وان
ادعيت التوقيف في الفرع ايضا الزمناك بان العتق لا يحتمل الفسخ فهذه
ممانعة صحيحة فان قلت كان يكفي بتوجيه هذه الممانعة منع حكم الاصل
وهو بطلان البيع قلت هذا اذا كان المقصود مجرد المنع اما اذا كان الغرض
بيان الفرق الذي ذكره المعلل فلا يتأتى ذلك الا بالطريق الذي ذكره
السائل حكم الاصل التوقف ولو وجد في الفرع لكان كافيا لانه ذكر ذلك
ههنا لما عسى ان يلزم المعلل التوقف في الفرع قوله لان الجمع بين النفي
والاثبات محال الخ لان المقصود من نصب الدليل انما كان السبيل الترجيح اذا كانت
المعارضة فيه لدلائل اعمالها لا اهمالها ولم يمكن العمل بالمعارضتين لاستحالة
الجمع بينهما في حالة واحدة في محل واحد وليس احدهما احق بالعمل من الآخر
لقيام المعارضة فيصار الى الترجيح قوله فان لم يثبت للمجيب الترجيح
صار منقطعا وان ثبت له ذلك فللسائل ان يعارضه بترجيح عليه ان
امكنه ذلك لم تبطل المعارضة ووجب المصير الى دليل آخر او التوقف فان
لم يمكنه ذلك لزمه ما ادعاه المجيب قوله اما في الدلائل القطعية الخ
هذا ان كان التعارض بين قطعيين من الجانبين وان كانت قطعية من احد الجانبين
وظنية من الآخر انتفت المعارضة من الاصل لعدم التساوي فضلا
عن الترجيح قوله واجيب عنه الخ واجيب عنه ايضا بان الضمير راجع الى
رجحان يفهم من الترجيح ويكون الضمير عائدا على مذكور معنى نحو قوله تعالى
اعدلوا هو اقرب للتقوى اي العدل فانه مذكور معنى لدلالة اعدلوا عليه

او بانا اراد بالترجيح الرجحان فذكر المؤثر واراد به الاثر واطلق اللازم
واراد به الملزوم اذ الرجحان لازم للترجيح قوله ومعنى العبارة
الكشف والاظهار الخ قال صاحب التحقيق العبارة معناها لغة التعبير
اذا استعملت بدون صلة عن قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون
فاذا وصلت بكلمة عن فمعناها التكلم والتلفظ لا غير يقال عبرت
عن فلان اى تكلمت عنه ومعنى قولهم هذه عبارة عن كذا هذا اللفظ
معناه كذا هذا حقيقتها العرفية التى لا يفهم منها غيره في اصطلاح الفقهاء
وغيرهم ولا يصلح الكشف والاظهار مع كلمة عن اصلا فحملها على الاظهار
والكشف في هذا المقام مع وجود كلمة عن كما ذكره بعضهم متوجها الى
ذلك معناها اللغوى خروج عن قاعدة اللغة والعرب فاعلم ذلك
قوله يعنى لا يكون ذلك الشيء الذى يقع به الترجيح دليلا بنفسه حاصله
ان الترجيح انما يقع بما لا يتصور به المعادلة والمعارضة ابتداء ليكون
نازلة منزلة الوصف من المزيد عليه لا بما هو اصل يقوم به المعادلة و
المعارضة ابتداء مثل ومنه الرجحان في الوزن بزيادة شيء لا يقوم به
المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا كالحبة
في العشرة وهذا لان الترجيح ضد التطفيف الذى هو نقصان يظهر في
الوزن او الكيل بما لا يقوم به المعارضة حتى جاز في قضاء الديون
بامثالها لقوله عليه السلام حين اشترى سراويل بدرهم زن وارجح فانا
معاشر الانبياء هكذا نزن رواه الاصحاب السنن الاربعة لتنزيله منزلة
الاوصاف بخلاف ما اذا كان الفضل مما يقع به الرجحان بانفراده بان
زاد على العشرة درهما مثلا للزوم الربوا لا يجوز ان يكون هبة لبطلان
هبة المشاع حيث يكون هبة باطلة حيث لا يجوز لان ما يقوم به المعادلة
يكون مقصودا فالوزن يكون مقصودا في التمليك وهو ليس بمميز
فيكون الحكم فيه البطلان كما هو الحكم في هبة المشاع قال بعض الشارحين
لو جاز الترجيح انما يكون بمعنى زائد في احد البدلين فلو جاز الترجيح بذات
ما يصلح للتعارض لا يكون بمعنى زائد وهو ليس الا الترجيح بلا مرجح فيلزم
الفساد قوله بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه اى تابع لغيره
كخبر الواحد الذى يشهد به العدل الفقيه مع خبر الواحد الذى يشهد به عدل غير
فقيه اما اذا كان غير تابع لا يكون ذلك رجحانا كالنص مع القياس

فلا يقال

فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض اذ الترجيح انما يكون بعد ثبوت
التعارض المبنى على المساواة بل الواجب في مثل ذلك العمل بالاقوى وترك العمل
بالاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى والحاصل ان المعارضة تحقق
بالذات وهى الدليل ان المتنافيان في القوة واما اذا كان احدهما اقوى
بوصف تابع وقد تقدم ما يوادى من ذلك في فصل التعارض بين الحجج فلا
تغفله قوله كما اذا كان احد النصين نصا والآخر ظاهرا او الواحد مفسرا
والآخر محكما او واحدهما صريحا والآخر كناية او كان احدهما خبرا مشهورا او
متواترا والآخر خبر واحد وكذا دليل القياس اذا تعارضا يترجح احدهما
لابتنائه على المعارضة الحقيقية المبنية على التماثل والمساواة بين هذه
الادلة ويمكن ان يجاب بان هذه معارضة صورية من حيث ان احد الدليلين
يقتضى ضد ما يقتضيه الآخر لا بالمعنى المصطلح لان هذه المعانى يثبت قوة
في احد الدليلين ليست في الآخر قوله وانما يترجح بقوة فيه كقوة الاثر
في علة القياس والفقه والعدالة والضبط والاتقان في رواة الخبر والاعلام
والتفسير والفصاحة والصراحة وحقيقة في نص الكتاب لا بقوة مكتسبة
من امر خارج عنه كنص آخر وحديث آخر او قياس آخر وعن بعض مشايخنا
انه يترجح بما يحصل به موافقة من النصين المتعارضين بالقياس لان القياس
غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف لما وافقه منهما فيستقيم
به الترجيح والاصح خلافه لان القياس من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق
الاصالة وان لم يكن حجة في هذا الموضع قوله حتى لو جرح رجل رجلا جراحة
واحدة خطاء وجرحه آخر جراحات خطاء كل واحدة منها صالحة للقتل
الخ وكذا اذا كانت الجراحات عمدا يجب القصاص عليهما لان كل جراحة من
جراحات من تعددت جراحاته علة تامة صالحة لمعارضة جراحة صاحب
الجراحة الواحدة فلا يصلح ان يكون بعضها وصفا للبعض لانه اصل بنفسه فلا يكون تابعا
لغيره فيتحقق المعارضة بين كل من تلك الجراحات المتعددة وبين تلك
الجراحة الواحدة [illegible] وكان لم يكن ترجيح بها فتحقق المعارضة بينهما وبينهن
على [illegible] لزوم الترجيح قوله وفيه بحث الخ وجواب عنه
ان المتعارضين اذا لم يمكن ترجيح احدهما ولم يعلم التاريخ ولم يمكن الجمع بينهما
[illegible] العمل بهما او باحدهما لان العمل به ليس باولى من الآخر ولا يمكن
الترجيح بلا مرجح على ان احدهما يحتمل انه منسوخ واذا انتفى قطعا وجب المصير

الى دليل آخر سالم عن المعارض يتوقف منه حكم الحادثة ويضاف الحكم اليه
لكونها التحقت بما لم يوجد فيه نص لتساقط الدليلين فقوله ثم عدل الى
السنة ووجد فيها حديث يوافق احدى الآيتين وعمل به يكون ترجيحا
الى آخره ممنوع لانه اذا قلنا تساقطا وصار العمل بالدليل السالم عن
المعارضة لا ينافي بهذا الكلام فلا منافاة في كلام المص لكن لقائل ان يقول
اذا قلتم بالتساقط ووقوع العمل بالدليل السالم عن المعارض فلم لا يجوز
تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في
السنة ويجاب عنه بانه يلزم من هذا الترجيح بكثرة الادلة ومذهب
المص وعامة الاصوليين لا يرون ذلك كما قدمناه وهذا هو الموجب
لقولهم في فصل التعارض ان التعارض اذا وقع بين آيتين فالميل الى السنة
واجب وان وقع بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة واجب ولم يقولوا
الى آية اخرى لانهم لا يرون الترجيح بكثرة الادلة اذا كان موافقا للحديث
الواحد **قوله** صورتها دار مشتركة مختصر تصوير المسألة فيما ذكره بل من
صورها اذا كانت الدار مشتركة بين ثلثة ولاحدها الثلثان وللآخر
السدس وللثالث السدس فباع صاحب السدس نصيبه وطلب الآخران
الشفعة فان السدس من المبيع يكون بينهما نصفين عندنا وعند الش فيكون
يكون بينهما اخماسا ولصاحب السدس خمس **قوله** لان الشفعة من
مرافق الملك اى منافعه وثمراته فيكون المبيع مقسوما على قدره قلنا بل
علة الاستحقاق انما هي الشركة وهي متحققة بكل جزء ولئن قلنا ما ذهبنا
اليه اولا فلو قلنا كما في قول الش فتين من الفساد فانه جعل الاستحقاق
وهو حكم العلة متولدا من العلة وهي الملك ومنقسما على اجزائها وليس
كذلك لان الحكم ثبت بايجاد الله تعالى له مقارنا للعلة لا بطريق التوليد
من العلة عند اهل السنة والجماعة ولا ينقسم على اجزاء الجزء من اجزاء العلة
لا يلزم عليه من لزوم القول بعلية كل جزء من اجزائه وهو مخالف للموضوع
الشرع فان الشارع جعل جميع العلة علة لجميع الحكم فالقول بالانقسام
فيكون شرعا مبتدأ وهو باطل وقد نزل الشارح تعليل هذه المسألة
لنا وعلل الخصم وهو مما لا ينبغي والحاصل ان الشفعة على عدد الرؤس
عندنا وعند الشافعي على عدد الانصباء **قوله** واني وضع المسألة في الشقص
وان كان حكم الجواز عندنا كذلك حتى ان من كان حده في جانب

لا ترجح على جوازه في جانب واحد بكثرة الاتصال لما ذكرنا ويجوز الترجيح
بقوة الاتصال كالخليط في نفس المبيع او حقه يقدم على الجار بسبب الاستحقاق
وذا في الخليط اقوى لوجود اتصال كل جزء بجزء من ملكه وقوة السبب
موجب الترجيح **قوله** لينا اى خلاف الش فانه لا يقول الشفعة بالجوار
قوله لان المعنى الذي صار به الوصف حجة هو الاثر فصار المقصود من الحجة
هو الاثر فدل قوة اثرها على قوتها لان ثبوت المعلول بحسب ثبوت العلة
والقوة هي المرجحة فكل ما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج بالوصف اولى
قوله كالاستحسان اى الذي قوي اثره في معارضة القياس الذي
ضعف اثره وهو منحصر في تلك المسائل التي قدمنا حصرها في بحث الاستحسان
بالعكس وهو ما عدا تلك المسائل مما لا يكاد ينحصر من هذا النوع الخبر فانه
لما صار حجة باتصاله بالرسول عليه السلام وجب ترجيحه بما يزيد به معنى
الاتصال من الشهرة وثقة الراوي وحسن ضبطه واتقانه وصلاحه
وصف القياس الآخر بان كثرة اعتبار الشارع لهذا الوصف في جنس
هذا الحكم **قوله** بخلاف التعيين اى بخلاف ما عللنا به من وصف التعيين
فانه ليس بخصوص بمحل النزاع لانه يتعدى منه الى كل ما هو عين حكم لازم
موجود في المعاملات وسائر الفرائض كالزكوة فانه اذا تصدق بما
وجبت فيه الزكوة من المال على مصرف ولم ينو الزكوة يخرج عن العهدة
وكالحج فانه اذا حج ولم ينو حجة الاسلام انصرف حجه الى حجة الاسلام
وان لم ينوها **قوله** المراد منه التعيين اطلاقا للسبب على المسبب حاصله
ان في عبارة المتن تسامحا حيث قال بخلاف التعيين وانما كان المناسب
ان يقال بخلاف التعين فانا انما عللنا بالتعيين لكن لما كان التعيين
سببا عن التعين اطلق السبب واراد المسبب مجازا **قوله** حتى لو وهب
او باع مرجع الى كل من المغصوب والمبيع بيعا فاسدا **قوله** وفيه بحث
الخ هو بحث جيد ويمكن ان يجاب بان صوم رمضان انما استغنى عن
التعيين لكونه متعينا بتعيين الشارع وكل ما كان متعينا كذلك
كان مستغنيا عن التعيين المسائل المذكورة فان رد الودايع والمغصوب
والمبيع بيعا فاسدا وغيرها متعين عليه فلا يجب ان يعين وكذا في الايمان
بانه لا يشترط فيه نية التعيين بان يعين ان يؤدي الفرض مع انه اقوى
الفروض بل على اى وجه تأتى به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى

يحتاج الى المقابلة كذا في حاشية النسخة

فرض ونقل فتأمل قوله الان الجهات مختلفة والتعدد باعتبار الجهات
فقوة الاثر باعتبار الوصف وقوة الثبات باعتبار الحكم وكثرة الاصول
باعتبار الاصل فلا اختلاف بينهما الا بحسب الاعتبار ولهذا قال
الامام ابو زيد وقل ما يوجد نوع من هذه الثلثة الا وهما الا ان
ولذا لم يذكر المصنف رحمه الله مثالا لهذا القسم لان مثال القسم
الثاني يصلح مثالا له قال شمس الائمة ما من نوع من هذه الانواع الثلثة
اذا قررته في مسئلة الا ويمكن تقرير النوعين الاخيرين فيها ايضا وقيل
بين هذا القسم والقسم الثاني ان في هذا القسم اعتبر المؤثر وهو كثرة الاصول
وفي القسم الثاني اعتبر الاثر وهو الثبات على الحكم المشهود به وفيه نظر
لان ثبات الوصف على الحكم بوجوده في صور كثيرة ليس الا كثرة
الاصول وكثرة الاصول ليست الا هو بعينه بادنى تامل قوله وبالعدم
عند العدم اى الترجيح بالعدم المتعلق بالحكم في جميع الصور عند العدم المتعلق
بالوصف قوله وهو العكس اى لازم العكس المتعارف فيما بينهم وهو
جعل المحكوم به محكوما عليه كقولنا في كل انسان ضاحك كل ضاحك انسان
نعكس قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم كلما وجد الحكم وجد الوصف
وكقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم وان كان لازما له عند المناطقة
الا انه عكس عرفي عند الفقهاء لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء
الملزوم وليس بعكس منطقي والحاصل ان الوصف اذا كان مطردا
منعكسا بان يكون بحال يوجد عند وجوده وينعدم عند عدمه كان ارجح
من الوصف الذي يطرد ولا ينعكس قوله ولا اعتبار للعدم لكنه ترجيح
ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم والرجحان لا بد له
من سبب وجودي لا بحال العدم وان كان نفيا محضا لكنه معنى له
اثر في الاشيا عقلا وشرعا فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط
وعدم الجزء يوجب عدم الكل وعدم غيرهما ليس كذلك ويكون من
الترجيحات القوية لانا نقول عدم الشرط والجزء لا يوجب عدم المشروط
والكل عندنا بل هو معدوم بالعدم الاصلي وهو لا يفتقر الى موجب
قوله وما قالوه لا ينعكس لعدم صحة قولنا كل ما ليس بركن لا يسن
تكراره فان المضمضة يسن تكرارها وليس بركن قوله فيظهر ثمرته
عند المعارضة يعني اذا عارض هذا النوع ترجيح آخر من الانواع الثلثة التي

تقدم

حل شريف

لاتم الفرق بين العكس العرفي والمنطقي

تقدم ذكرها كان ذلك مقدما عليه ويقع به الترجيح عند عدم ما يعارضه فيها
ثم العدم وان كان متحققا لا يكون تحققه مثل الامر الوجودي لانه ثابت من
كل وجه بخلاف تحقق العدم لانه يكون متحققا فباعتبار تحققه مثل الامر
الوجودي لانه ثابت من كل وجه بخلاف تحقق العدم لانه قد يكون متحققا
فباعتبار تحققه يصلح للترجيح وباعتبار ان تحققه دون تحقق الامر الوجودي
يكون اضعف وجوه الترجيح قوله اعلم ان المص لو قال قوة الاثر
وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون الباء لكان اولى في تقرير
وجه الاولوية ان المص اجمع ان ما يقع به الترجيح اربعة ثم قال بقوة الاثر الخ
وفيه ما فيه لانه يصير المعنى ما يقع به الترجيح حينئذ الترجيح بكذا وكذا الخ لان
الباء لا بد له من متعلق وهنا الترجيح المقدم الدال عليه المذكور ولا شك
ان المرجح عند الترجيح فكان ينبغي ان يقول قوة الاثر بدون حرف الباء
كما فعل القاضي ابو زيد وشمس الائمة اى تلك الاربعة قوة الاثر وقوة
الثبات وكثرة الاصول والعدم فيه واجيب بان المقيد بشيء غير المقيد
بشيء آخر والترجيح الواقع بهذا المعنى غير الترجيح الواقع بالمعنى الآخر فيلزم ح
تعدد الترجيح بتعدد ما يقع به الترجيح فيكون الترجيح اربعة كما يكون ما يقع به
اربعة فيكون تقدير كلامه الترجيح اربعة انواع الترجيح بقوة الاثر الخ الوجوه
الاربعة فتامل قوله واذا تعارض ضربا الترجيح الخ اعلم ان التعارض كما يقع
بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل
من القياسين ترجيح من وجه فيحتاج ايضا الى الترجيح وهو التعارض وما
يقع به الترجيح بين الترجيحين المتعارضين شيئان احدهما معنى يرجع الى الذات
والثاني معنى يرجع الى الحال اى وصف الذات قوله كان الرجحان بالذات
الخ قال صاحب التنقيح الترجيح بالذات عبارة عن الترجيح بالوصف الذاتي
وبالحال عبارة عن الترجيح بالوصف الوضعي وفسر الذاتي بوصف يقوم
بالشيء بحسب ذاته والوضعي بوصف يقوم به بسبب امر خارج عنه قوله
هذا تفريع على ما ذكر من الاصل وهو الرجحان باعتبار الذات مقدم
على الرجحان باعتبار الحال قوله بالطبخ والشي يعني لو احدث الغاصب
بالمغصوب صنعة متقومة كما اذا غصب طعاما فطبخه او شاة
فذبحها وشواها او ثوبا فاتخذه قميصا او قباء ينقطع حق المالك عن العين
وينتقل الى القيمة ويملك الغاصب العين لكن لا يحل له الانتفاع بها

حتى يؤدى به ابطاله لانه لما اجتمع في هذا العين حقان حق الغاصب في الوصف
وحق المالك في العين ولا يمكن التمييز بينهما ولا ابطالهما لان حق كل منهما
محترم فان ظلم الغاصب لا يهدر حقه ولا يمكن اثبات الشركة بينهما لاختلاف
الملكين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لان حقه
في الصنعة التي احدثها وهي موجودة من كل وجه وحق المالك في العين
وهي ثابتة من وجه هالكة من وجه لانه لم يبق صورتها ولا معناها المطلوب
منها فرجحنا الصنعة القائمة من كل وجه باعتبار معنى في الذات وهو الوجود
فيكون الحق للغاصب رجحان ذاتي على حق المالك لانه باعتبار قوة الحال
في جانبه وهو كون العين محلا قائما بذاته وكونها محلا حال لها والرجحان
باعتبار الذات مقدم على الرجحان باعتبار الحال قوله ولو كان العموم
مقصود الترجيح المتعدية بعمومها على القاصرة في مذهب الشافعية لان
العلة المتعدية لا تترجح على العلة القاصرة لان كثرة الفروع بل وجود اصل
الفروع لا يبين قوة في ذات العلة قوله والنص الخاص والعام سواء

انواع دفع العلل

عندنا في القطعية فلا يرجح العام على الخاص والعلة اولى ان لا تترجح
بعمومها لانه فرع للنص لكونها مستنبطة منه قوله لان العلة ذات وصف
الخ ملخصه ان يقول الكلام مع المخالف في هذه الاقسام الثلثة انما هو
على تقدير تساوى الوصفين في التاثير او الملائمة ومع لا يجوز ترجيح احدهما
بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تاثير احدهما دون
الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر اكثر او اعم البسط ويمكن
ان يقال بان ذلك محل وفاق وهو لا يمنع وقوع الخلاف في اعتبار
اوصاف اخر ومراده ذلك يثبت بالتساوى ويقع بها الترجيح والا
لانعدم اعتبار الترجيح مطلقا صحيحة كانت او فاسدة وهو مما طبقوا على
اعتباره فافهم قوله اى بنوع من انواع الدفع لتعبير باى نوع كان بل بنوع
مستدرك ذكان يكفى ان يقول مما ذكرنا من انواع الدفع ويجوز من بيان ما
قوله كما قيل في الصبى المودع او الاستهلاك الوديعة لانه لا يضمن خلافا لابى
يوسف والشافعي رحمهما الله والمراد بالسائل قوله مثاله ما اذا علل جواز اعتاق
المكاتب الذى لم يؤد شيئا في حاصله ان المعلل قد انتقل في هذه
المناظرة من اثبات حكم وهو عدم منعه من التصرف الى الكفارة الى اثبات
حكم آخر وهو عدم ايجابه نقصانا في الرق بالعلة الاولى وهو قبول عقد الكتابة

للفسخ وهذا ليس بانقطاع لانه لما اورد عليه القول بالموجب صار ملزما ما ادعاه
من ثبوت الحكم الذى زعم الخصم انه نفعه فيه بالعلة الاولى لما سلم له واذا
سلم الوصف الذى اثبت به الحكم الاول واراد المستدل اثبات حكم آخر
به بذلك الوصف كان له ذلك ولم يكن به باس ولم يكن انقطاعا في
التعليل الاول لثبوت ما ادعاه به قوله علل بوصف آخر الخ ويجوز ان يقال
هذا العقد لا يثبت العتق اصلا فاذا لم يثبت العتق لا ينتقض الرق لان الرق
ليس بمتجز بالاتفاق قوله الا الرابع قد اختلف في هذا القسم فذهب الجمهور
الى كونه انقطاعا وذهب بعضهم الى صحته متمسكا بقصة الخليل عليه السلام
قوله جاز له ان يثبت بعلة اخرى ولا يكون هذا انقطاعا منه لانه ما ضمن بتعليله
اثبات جميع الاحكام بالعلة الاولى اذ لو كان الدليل متناهيا يطول مجلس
المناظرة من غير طائل وهو انما يلحق الى المعلل كما لو رد السائل عليه
دليله انتقل الى غيره وهلم جرا فلا يحصل ثبوت المدعى بل يظهر عجز المعلل عن
الوفاء بما التزمه من اثبات الحكم بما ذكره من العلة بانتقاله الى علة اخرى
قبل تمام الحكم بالعلة الاولى قوله الا انه ينتقل الخ ومثل هذا الانتقال حسن
عند قيام الحجة الاولى دفعا للاشتباه الموهم والايهام الباطل فان المجيب
اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على من حضر والخصم ملبس يجوز له ان ينتقل
الى حجة اخرى اظهر من الاولى بدفع اللغو والطريق فيه ان يقول المجيب
بعد اثبات علة على ما نقول والذى يوضح ما نقول له انه يحصل من انضمام
بعض الحجج الاطمئنان مثل ما يحصل من انضمام بعض الشراح الى بعض من زيادة
الانوار واعلم ان الانقطاع اربعة انواع الاول وهو اظهرها السكوت كما اخبر
الله تعالى عن اللعين بقوله فبهت الذى كفر الثانى انكار ما يعلم بالضرورة الثالث
المنع بعد التسليم وهذه الانواع الثلثة تتحقق من جانب المعلل والسائل
عجز المعلل عن تصحيح العلة التى قصد بها اثبات الحكم وهذا النوع من الانتقال
انما يكون انقطاعا في حق المعلل دون السائل فانه لو انتقل من دليل الى دليل
لا يكون به باس لانه معارض لكلام المجيب فما دام في المعارضة بالدفع
الصالح للاعتراض لا يكون منقطعا بخلاف المعلل كذا اشار اليه صاحب
الميزان فصل في معرفة اقسام الاسباب والاحكام والعلل والشروط
قوله جملة ما ثبت الخ التى سبق ذكرها قيده فخر الاسلام بقوله سابقا
على باب القياس في اصوله وكذا فعل صاحب المنتخب وصاحب المغنى

مطلب القياس يثبت عند بعضهم

وغيرهم لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند عامة المتاخرين اما من يقول انه يثبت لذلك وهو ظاهر كلام المصنف فلا يحتاج الى هذا التقييد لكونه تقدم من المصنف ان التعليل لاثبات ما يتعلق به الاحكام لا يجوز فلا بد منه ثم التعليل للقياس انما يقع بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق بها لان القياس لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه بوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فهي وسيلة اليه فان قلت قدم المقصود بالذكر لكونه وان كان الشيء فيه تابع لا يوجد الا بعد وجود وسيلة اولان القياس يحتاج الى حكم هو مقيس عليه وعلة جامعة بين الاصل والفرع وهو القدر عرف في بيان ركن القياس وهو كاف في صحته بعد وجود شروطه المذكورة ولا يحتاج الى ان يكون ذلك الحكم حق الله تعالى ولا حق العبد ولا الى ان يكون العلة اسما ومعنى لا حكما الى آخر الوجوه الآتية لان ذلك امر زائد على اصل الحكم والعلة فلهذا الاخرت هذه الجملة عن القياس وما قيل في الجواب انما قدم القياس على الوسيلة ليكون ابلغ كلام رتبة ففيه نظر لان ذكر الوسيلة قبل القياس ليس بمانع ان يكون مرتبا على الكتاب والسنة والاجماع كما ان ذكر الشروط اولا لم يكن مانعا القرينة فافهم **قوله** من الحل والحرمة والفرض والوجوب والندب والكراهة والاباحة والصحة والفساد **قوله** من السبب والعلة وغيرها اى من الشرط والعلة وغيرها اى من الشرط والعلامة **قوله**

مطلب بيان عامل الحال المؤكدة

قيل انه تمييز والظاهر انه حال والعامل مقدر في المضاف اليه على ما هو الصحيح من مذهب الكوفيين وهو لان المقدر في الاضافة يصلح عاملا في الحال او مقدر متاخر يدل عليه حقوق الله تعالى من نحو يستحقها اى يستحقه الله تعالى خالصة كذا في بعض الحواشي وقال الاتقاني خالصة حال مؤكدة لتقرير مضمون الخبر وتاكيده كما في زيد ابوك عطوفا واختلف في العامل في المؤكدة التي بعد الاسمية كما هنا فقال سيبويه العامل مقدر بعد الجملة تقديره احقه عطوفا وفيه نظر وقال الزجاج العامل هو الخبر لكونه مؤولا بمسمى نحو انا حاتم سخيا وليس بشيء وقال ابن خروف المبتدأ لتضمنه معنى التنبيه نحو انا عمرو شجاعا وهو بعيد لان عمل المضمر والعلم مما لم يثبت نظيره في شيء من كلامهم والاولى ما ذهب اليه ابن المالك وهو ان العامل معنى الجملة كانه قيل يعطف عليك عطوفا وحق ذلك معدقا وههنا الذي يستحقها خالصة اما الاحكام فارجعه اى القسمة العقلية بعد سقوط التساوى

ببن الحقين

حق الله

بين الحقين اذ لم يوجد قسم اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد في اعتبار الشارع **قوله** والمراد من حق الله تعالى قيل الحق في اللغة عبارة عن الموجود من كل وجه وجود لا اشكال فيه ومنه هذا الدين حق اى موجود بثباته صورة ومعنى ولفلان حق في ذمة فلان اى شيء موجود من كل وجه والمراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام لجميع العالم فلا يختص به واحد دون واحد واضافته الى الله تعالى لتعظيم خطره وشمول نفعه لا للتملك والاختصاص لاستواء العالم فيه ولا للنفع والضرر لتعاليه عن ذلك فهو من باب بيت الله وناقة الله والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة وهذا لان الاشياء كلها لله تعالى الا ان الله تعالى باكرمه ولطفه جعل بعضها حق الادمى فلما كان كذلك قلنا ما كان نفعه عاما فهو حق الله تعالى لان هناك ليس اولى بجعل حقه من غيره وما كان نفعه خاصا فمن كان فائدا به فهو اولى بجعله حقه فقلنا انه حق الادمى فظهر بما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر يجتمع فيه الحقان على التساوى وفيه نظر لانه لو كان المراد من الحق هنا هو الموجود من كل وجه لكان معنى قولنا حق الله ما وجد له من كل وجه وهو باطل لاستلزامه نفي جهة كونه للعبد اصلا فيؤدى الى انتفاء القسمين وايضا العبادات خالصة ليست ما يتعلق به النفع العام فان نفع العبادة قد لا يكون متعديا والحق ان الحق هو الثابت من حق الشيء اذا ثبت والشيء يمكن ان يثبت من وجه دون وجه والنفع المتوجه للعالم قد يكون خاصا بالنسبة الى امر الآخرة والعبادات كذلك **قوله** كحرمة مال الغير الخ ان قلت حرمة مال الغير مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس قلت لم تشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس اجمع الا ترى ان الكفار يملكون اموالنا بالاستيلاء ونحن نملك اموالهم بذلك واموال المؤمنين عند وجود الرضا منهم **قوله** كالقصاص الخ اما باجتماع الامرين فيه فلان سببه ليس الا القتل الذى هو جناية على النفس وقد اجتمع في النفس حق الله تعالى وهو الاستعباد وحق العبد وهو الاستمتاع بحياتها فكانت العقوبة الثابتة بسببه وهو القصاص مشتملة على الحقين ايضا واما غلبة حق العبد فيه فبالاجماع لان وجوبه يثبت بطريق المماثلة المبنية على معنى الجبر بقدر الامكان والجبر لا يكون الا في حق العبد فثبوته مشعر برجحان حق العبد فيه واليه الاشارة بقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة فان قوله لكم اشارة الى حق العبد وفي اسم القصاص المبني على المماثلة

اشارة الى معنى الجبر ولان استيفاءه مفوض الى السؤال والارث جار فيه
ويقع الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح ويصح عفو الولى عنه بالاجماع وهذه
الاحكام تدل على رجحان حق العبد لان خواص حق العبد اكثر من خواص حق الله
تعالى من السقوط بالشبهة وغيره وبه يظهر الفرق بينه وبين حد القذف قوله
اصول وفروع ولواحق وزوائد يعنى ان الايمان مشتمل على اصل وملحق
وزوائد وان جملة الفروع مشتملة على ما اشتمل عليه الاصل من اصل وملحق به
وزوائد لفساده وعدم تشبيه فاصل الايمان هو التصديق الذى هو اذعان
القلب وقبوله لوحدانية الله تعالى وسائر صفاته ولنبوة سيدنا محمد عليه
الصلوة والسلام وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة والملحق به هو الاقرار
باللسان لكونه ترجمة عما فى الجنان وليس باصل لان معدن التصديق هو
القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما فى الاخرس او تعسره كما فى
المكره هذا عند من قال يكون الاقرار ركنا زائدا ملحقا بالتصديق كشمس الائمة
وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء واما عند غيرهم فالايمان هو التصديق وحده
والاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا حتى لو صدق بقلبه ولم يقر باللسان
مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا فى احكام الدنيا
عليه جمهور المحققين من الاشعرية والماتريدية فهذا اوفق باللغة والعرف
والنصوص مما ضده ولا ان فى عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذى
هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل فى احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر
يعنى لو اكره الحربى او الذمى على الايمان فاقر به صح وقبل ايمانه فى احكام الدنيا
مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة والتكلم بكلمة الكفر
ففعل لم يكن مرتدا فى حق احكام الدنيا ان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر
فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبدل الاعتقاد
وزوائد الايمان هو الاعمال قوله والمراد بكمالها ان يكون عقوبة محضة
لم تشبها نقص لترتبها على جنايات كاملة عن نقص شائبة الاباحة
قوله وهى حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة فانها شرعت
لحفظ الانساب والعقول والاعراض والاموال فان قلت سلمنا ان
حد الزنا والشرب حق الله خالصا لانه لم يشرع بجناية وقعت على حق العبد
اما الشرب فقط وكذا الزنا فانه ليس بجناية على الزانى وعلى الزانية بل فيه
نفعهما وهو قضاء الشهوة ولكن لا نسلم ان حد السرقة حق الله تعالى

بل لابد من دليل قلت اليمين بالسرقة لا تبقى حقا معصوما للعبد اذ لو بقى كان
مباحا لملك نفسه ولم يبق للقطع وجود لوجود الشبهة الدارئة للحد لكن القطع
ثابت بالاجماع فعلمنا ان العصمة فى العين انتقلت الى الله تعالى ووقعت السرقة
على جناية على حق الله تعالى فعلمنا انه حق الله تعالى قوله وعقوبات قاصرة
واصحابنا يسمونها جزائية فرقا بينها وبين الكاملة وان كان الجزاء المطلق
على العقوبة كقوله تعالى جزاء بما كسبا وعلى المثوبة كقوله تعالى من قرة اعين
جزاء بما كانوا يعملون ولا يخفى ان معنى المطلق الى الكامل قيده وصفا
بالقصور ومعنى القصور فيها انها عقوبة مالية لا يتصل بسببها الم بظاهر
البدن بخلاف الحدود وقيل المراد بالجمع فى قوله عقوبات الواحد اذ ليس
فى هذا النوع الا المثال المذكور فى المتن ولهذا قال شمس الائمة وعقوبة
قاصرة وكذا فى نسخ المنتخب وقيل يجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل
خطاء من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصرة فيكون اللفظ محمولا على حقيقته
قوله الحرمان للميراث بالقتل فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول وهو
عقوبة للقاتل لكونه عن مخالفة حق الله تعالى حيث حرم الميراث مع وجود علة
الاستحقاق وهى القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم فى بدنه ولا
نقصان فى ماله بل امتنع ثبوت ملكه فى تركة المقتول وبهذا سقط ما قيل
لا نسلم ان حرمان الميراث عقوبة قاصرة لان ثبوت المعلول يجب بثبوت
علته ان كانت كاملة كان كاملا وان كانت ناقصة كان ناقصا والحرمان
ثبت بقتل الخاطئ ولا اثم يترتب على مورثه فى فعلها تقصير فيكون
الحرمان عقوبة قاصرة لان ثبوت المعلول قصور والدليل على قصور فعلها
عدم وجوب القصاص عليها ولو كان كاملا لوجب قوله اما ان فيه
معنى العبادة الخ تنوعها على قسمين الاول اغلب فيه جهة العبادة وهو ما عدا
كفارة الفطر لاختيار فى الاداء والاداء انما هو عبادة وهو الاعتاق
والصوم والاطعام واشتراط النية فى الاداء والوجوب على المعذور كالخاطئ
والمكره ولهذا لم تجبا فى اليمين الغموس والقتل العمد العدوان لان كلا
منهما حرام محض فلا يصلح ان يكون سببا لما فيه من معنى العبادة لان سبب
الشئ يجب ان يكون مناسبا له والثانى ما غلب فيه معنى العقوبة وهو كفارة
الفطر فان جهة العقوبة فيها راجحة لوجوبها بمقابلة الجناية الكاملة وهى هتك
حرمة شهر رمضان عمدا وذلك حرام محض فلا يصلح سببا لوجوب العبادة

وسقوطها بالشبهة كالحد ولك ان تقول لو كان جهة العقوبة غالبة لسقطت
عمن افطر بجماع اهله وبطعام مملوك له لان الملك مبيح فلا اقل
من شبهة الاباحة لسقوط الحد عمن زنى بجاريته التي هي اخته من الرضاعة
والجواب ان المعتبر شبهة تورث جهة الاباحة فيما هو محل الجناية وملك
النكاح والطعام لا يورث اباحة للافطار في رمضان بخلاف وطي الجارية
التي هي اخته لان محل الجناية منافع البضع وملكه ثابت فيه فصلح شبهة و
الشافعي لا يفرق بين كفارة الافطار وغيرها من سائر الكفارات في السقوط
بالشبهات ويرد عليه قوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه
ما على المظاهر حيث جعلها عليه السلام مثل كفارة الظهار وكفارة الظهار
عقوبة وسببها دوام بالاجماع وقيد الافطار بصفة التعمد يتحقق بها تكامل
الجناية ثم رتب وجوب الكفارة عليه فدل على ان وجوبها يستدعي جناية
كاملة وان وجوبها بطريق العقوبة اذ الجناية الكاملة تقتضي كون الجزاء
الواجب عليها عقوبة وعلى هذا لو افطر في رمضان مرارا قبل التكفير لم يلزمه
عندنا الا كفارة واحدة للتداخل ولو افطر في رمضانين فعليه كفارتان وان
لم يكفر للاول في ظاهر الرواية وعن محمد كفارة واحدة كذا رواه الطحاوي عن ابي
حنيفة رحمه الله وعند الشافعي رحمه الله لا تداخل اصلا ويجب لكل فطر كفارة
على حدة كالمظاهر مرارا لان التداخل من خصائص العقوبات المحضة وهذه الكفارة
ليست كذلك قلنا نعم لكن لما سقطت بالشبهة ترجح معنى العقوبة فيها فكذلك
على ان السبيل فيها الدرء والتداخل من باب الدرء كما في الحدود فيجب العمل فيه
اذا حصل المقصود وهو الانزجار حتى لو لم يحصل الانزجار به بان افطر ثانيا وجب
عليه التكفير ثانيا في ظاهر الرواية وروى زفر عن ابي حنيفة ان عليه كفارة واحدة
قوله وهي الثقل والكلفة والاصح في المؤنة ان يكون معناها الثقل من قولهم
مانت القوم امانتهم اذا احتملت مؤنتهم اي ثقلهم قال الثوام الاتقاني
لا يخ اما ان يكون ميمها اصلية او زائدة فان كانت اصلية يكون وزنها فعولة
من باب يمون ومعنى مانه اي قام بمؤنته اي بكفايته فقلبت واوها همزة
تخفيفا وان كانت زائدة يكون مفعلا من الاون وهو الثقل واصلها
ماونة فقلبت الواو الى ما قبلها تخفيفا فيكون تسمية بقاء الشيء بالمؤنة
لكونه مستلزما للثقل قوله فان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة الفطر
مشتملة على خواص العبادة لان الشرع سماها صدقة وجعلها طهرة للصيام

ولكن به

لفظ مؤنة

من اللغو والرفث واعتبر لوجوبها صفة الغنى واشترط النية لادائها النية وعلق
وجوبها بالوقت واوجب صرفها الى مصارف الزكوة وهذه الاوصاف كلها
من اوصاف العبادة فيكون عبادة من هذه الجهة وعلى معنى المؤنة فانها تجب
على الشخص بسبب رأس الغير فان سببها الرأس وذلك من اوصاف
المؤنة كالنفقة ولكن كثرة خواص العبادة فيها على خواص المؤنة كان معنى العبادة
فيها ارجح فكانت عبادة فيها معنى المؤنة دون العكس لكن عبادة قاصرة حتى
لم يشترط لها كمال الاهلية وجبت على الصبي والمجنون الغنيين في مالهما
كنفقة ذوي الارحام ويتولى الولي اداءها وهذا استحسان وبه قال
ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله والقياس ان لا يجب عليهما ويجب على
ابيهما ان كان غنيا حتى لو اداها من مالهما ضمن وبه قال محمد وزفر قوله
والثابت باعتبار الاصل راجح على الثابت بالتبع ولما كان في العشر معنى العبادة فلا يبتدأ
على الكافر اجماعا لان الكافر ليس باهل القربة واختلفوا في بقيته على الكافر فيما اذا ابتيعت
الارض العشرية من كافر فقال ابو حنيفة لا يبقى بل ينقلب خراجا وقالا يبقى
لانه صار من مؤن الارض والكافر اهل المؤنة غير ان معنى القربة تابع فيه فيسقط
في حقه غير ان ابا يوسف رحمه الله يضاعف على الكافر فيؤخذ منه عشران
لان في العشر معنى القربة والكفر ينافيه من كل وجه فلا يبقى بقاؤه عليه
كما لا يصلح ابتداء اما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيوجب
تغييره والتضعيف تغيير الوصف فقط فيكون اسهل من الابطال وللقائل
ان يقول هذا الدليل لا يطابق المدعى لان المدلول تضعيف العشر والدليل
يدل على انتفاء العشر الواجب فضلا من التضعيف ويمكن ان يجاب فان
قلت ما الفرق بين صدقة الفطر والعشر حيث جعل العبادة فيها اصلا بتقديم
ذكرها على المؤنة وفي العشر عكس الامر قلت الفرق بينهما جلي لان ذات
الصدقة منبئ عن العبادة لانها تمليك الشيء الفقير مرضاة لله تعالى وهو عبادة
بخلاف العشر لان ذاته ليس الا جزء واحد من العشرة الاجزاء وهو ليس
بعبادة لكن العبادة فيه بواسطة تمليك الفقير وهو امر عارض في العشر
دون الصدقة فلهذا قدم فيها ما اخر فيه قوله فان قلت فلم لا يجوز ان يكون
الجهاد سببا مقصودا ولم يتقدم شيء يرجع اليه الضمير لا في المتن ولا في الشرح
لتعينه ويتوجه السؤال كما ذكره غيره لم قلتم ان الخمس ليس له سبب مقصود
ولم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا ثم الجواب الذي ذكره يحتاج الى

ثم

تكملة وتقريره لا يجوز ان يكون الجهاد سببًا مقصودًا لان الجهاد لم يشرع
ان شرع لاعلاء كلمة الله تعالى ودفع شوكة المشركين فلما ثبت ان الجهاد شرع
لهذا المعنى يكون حصول خمس الغنيمة تابعًا ضمنًا فلا يكون سبب الجهاد
سببًا موضوعًا قصدًا فان قلت سلمنا هذا ولكن لم لا يجوز ان يكون
نفس الغنيمة او نفس المعدن سببًا للخمس قصدًا اذ الاضافة دليل
السببية قلت يلزم ان يكون كل الشيء متقدمًا على جزئه وهو فاسد لان
كل الشيء متأخر عن جزئه وجودًا وعدمًا اما وجودًا فظاهر لانه ما لم يوجد الجزء
لا يوجد الكل واما عدمًا فظاهر ايضًا لانه ما لم ينتف الجزء لا ينتفي الكل
وبيان الملازمة اسم لمال ماخوذ قهرًا لاعلاء كلمة الله تعالى والخمس
جزؤها فلو كانت الغنيمة سببًا للخمس يلزم ان يكون الكل متقدمًا على الجزء
لان سبب الشيء سابق عليه والامر على هذا في المعدن فان قلت نحن
لا نسلم ما ذكرتم ان الخمس حق ثابت بنفسه بلا سبب مقصود موجب على
العبد ابتداء ولكن لم قلتم انه حق الله تعالى خالصًا قلت انما قلنا انه حق الله
تعالى للنقل والعقل اما الاول فلقوله تعالى قل الانفال لله والرسول فلانه حصل
في ضمن الجهاد والجهاد حق الله تعالى على ما بينا وما حصل في ضمن حقه يكون حقه
لان العبرة للمتضمن لا للمتضمن **قوله** والمعادن الخ فان قلت ما معنى ما في الكتب
الستة عن ابي هريرة رضي الله عنه من قوله عليه السلام العجماء جبار والمعدن جبار
وفي الركاز الخمس قلت معناه ان من استاجر رجلًا لحفر معدن فانهار
عليه فهو هدر لا لما من استاجر معدنًا فهو لا توفيقًا بين الاحاديث كما سنبينه
قوله كالارث وملك المبيع وملك النكاح والطلاق والعتاق والتدبير والكتابة
والوكالة والكفالة والمضاربة وغير ذلك **قوله** فالايمان اصله التصديق
والاقرار هذا هو مذهب الفقهاء فهما ركنان له حتى لو صدق بقلبه ولم يقر
بلسانه بعد تمكنه منه لم يحكم باسلامه عندنا ولا عند الله تعالى ولو مات
على ذلك كان من اهل النار وعند المتكلمين هو ركنه التصديق والاقرار شرط
لاجراء الاحكام ثم الامور عند الفقهاء قد صار اصل مستقل الوجود وحقيقة
الايمان خلفنا هو مجموع التصديق والاقرار وعند المتكلمين عن التصديق فقط
في حق احكام الدنيا من ثبوت العصمة وحل المناكحة وقبول الشهادة والتولية
الامامة وغير هذه الاحكام التي يكتفى في حقها ممن قامت به بمجرد وجود
الاقرار منه وان عدم منه التصديق في نفس الامر بدليل قيام السيف

مطلب ركن الايمان

علي انه

على انه حتى لو تكلم بكلمة الكفر بعد زوال الاكراه كان مرتدًا والحق حسن
صنيع المصنف حتى اشار الى كل من مذهب الفقهاء والمتكلمين في حقيقة
الايمان بالطف اشارة وحاصله ان الحقيقة قد وقعت باحد الركنين عن مجموعها
وعند المتكلمين بالشرط عن الركن **قوله** ثم صار اداء احد الابوين الاصل في الاقرار
ان يأتي كل واحد به بنفسه ثم جعل اداء احد الابوين الاقرار باللسان في حق ولدهما
الصغير والمجنون والمعتوه خلفًا عن اداء كل منهم الايمان بنفسه لتصور عقله
وعجزه عن الاداء بنفسه حتى صار مسلمًا تبعًا لمن اسلم منهما حتى لو مات غسل
وصلى عليه ودفن في مقابر المسلمين ثم ان فقدت تبعية احد الابوين لعدم
اسلامهما صارت تبعية اهل الدار خلفًا عن تبعية الصغير لاحد الابوين في
اثبات الاسلام له وحده حكم باسلامه ثم ان فقدت تبعية الدار وقسمت
الغنيمة في دار الحرب ووقع الصغير ومن في حكمه في سهم غازي المسلمين
صارت تبعية الغنائم خلفًا عن تبعية احد الابوين حتى يحكم باسلام
الصبي تبعًا لاسلام من وقع في سهمه من المسلمين واعلم ان كلًا من تبعية
الدار والغنائم واداء واحد الابوين خلف عن اداء الصغير بنفسه لا احد الابوين
واما الابوين خلف عن اداء الصغير بنفسه ولان تبعية الغنائم خلف
عن تبعية الدار وتبعية الدار خلف عن اداء احد الابوين واداء احد الابوين
خلف عن اداء الصغير لئلا يلزم ان يكون للخلف خلف فيكون الخلف خلفًا
واصلًا وقد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلًا من وجه خلفًا من وجه هذا اذا لم
يكن الصغير عاقلًا او كان ولكن لم يؤده بنفسه اما اذا كان عاقلًا واداه بنفسه
فلا عبرة بتبعية احد الابوين وانما يكون العبرة لايمانه بنفسه لسقوط حكم البدل
عند وجود الاصل حتى لو اسلم احد الابوين ثم اسلم الصغير بنفسه ثم ارتد
والعياذ بالله من اسلم منهما لا يصير الصغير مرتدًا بارتداده بل يبقى مسلمًا
باسلام نفسه ولو اسلم وابواه كافران مع اسلامه مع وجود [illegible]
تبعية شيء مع تبعية احد الامرين لا يعتبر تبعية الدار ولا تبعية المسلمين حتى
لو سبي مع احد ابويه لا يصير مسلمًا بتبعية الدار حتى يقر بالاسلام لان تبعية
احدهما اقوى من تبعية الدار وتبعية الدار اقوى من تبعية السابي حتى لو سبي
ذمي صغيرًا حربيًا وادخله في دار الاسلام صار الصغير مسلمًا ووجب تخليصه منه
واجريت عليه احكام الاسلام اذ لا عبرة للاضعف مع وجود الاقوى **قوله**
وكذلك اي كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والباقي خلف عنهما في هذا

مطلب في حق اسلام الصغير والصغيرة

مطلب [illegible]

الحل خزانة فان المص رحمه الله قد ذكر ان الاقرار صار خلفا عن التصديق كما
بينا فكان المناسب ان يقول وكذلك اى كالمذكور في مسئلة الايمان
من الاصالة والخلفية ليشمل خلفية الاقرار **قوله** لان الضرورى يتقدر بقدر
الضرورة فاذا انتفت الضرورة بالفراغ عنها امتنع اداء فرض آخر بل يجب
عليه تجديد تيمم ثان لما يريد اداءه من الفرائض ولذا امتنع جوازه قبل
الوقت لعدم تحقق الضرورة فيه ابضا والاحكام عندنا في ذلك
كلها بعكس ذلك **قوله** ولكن الخلافة في لقائل ان يقول قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا سيق لوجوب
الوضوء والانتقال الى التيمم عند عدم الماء فهو ثابت بالعبارة وكل
واحد من الوضوء والماء والتراب خلفا عن الماء ولا عكس لعدم الحرج
والجواب انه لما كان كذلك كان مجملا في بيان الخلفية فلحقه البيان
بقوله عليه السلام الصعيد طهور المسلم ما لم يجد الماء عشر سنين
رواه ابو داود **قوله** ويبتنى عليه اى على الخلاف المذكور مسئلة
امامة المتيمم المتوضئين فان من قال بوقوع الخلفية بين الحدثين
قال بها وهو مذهب ابن عباس لان التراب لما كان خلفا عن الماء
في حصول الطهارة كان استعماله عنده مفيدا للطهارة كالماء فوجد
شرط الصلوة في حق كل منهما بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كما جاز
في الماسح والغاسل لكون الخف به لا عن الرجل في قبول الحدث لا لكون
المسح خلفا عن الغسل فكان المسح على الخف اصلا كالمسح على الرأس
فكان طهارة الماسح اصلية غير منقولة الى بدل فكذا هنا ومن قال بوقوع
الخلفية بين الفعلين لم يقل بها وهو قول محمد وزفر لانه لما كان التيمم خلفا عن
الوضوء كان صاحب الاصل اقوى وبناء القوى على الضعيف لا يجوز
كما لا يجوز لمن يركع ويسجد بناء صلوته على صلوة من يومى بها وذكر
زفر مع محمد خلاف ما ذكر في الاسرار والمبسوط وعامة الكتب من جواز
الاقتداء عنده فلعل المص ظفر برواية عنه كقول محمد يوافق لما
ذكره الاسبيجابى في شرح المبسوط لكن المذكور في عامة الكتب
انه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضئ الماء فلعل لجواز
رواية عنه واعلم ان صاحب المختلف جعل التيمم خلفا عن الوضوء عندهما ايضا
حيث قال في بيان دليلهما والتيمم خلف عن الوضوء وقيام الخلف كقيام

الاصل ولو كان الاصل قائما جاز الاقتداء فههنا كذلك انتهى قيل هذا التوجيه
اولى لانه يلزم من كون التيمم خلفا عن الوضوء عدم جواز اقتداء المتوضئ
بالمتيمم لان الشئ اذا كان خلفا عن شئ فالجامع له ينظر الى وصف الاصل
حتى يكون عاملا عمل الاصل وقد علل في الايضاح لمحمد في هذه المسئلة بان
التيمم طهارة ضرورية وعلل لهما بانها مطلقة وهو مناف لما قلنا انها مطلقة
عند اصحابنا والتحقيق ان هذا البحث انما هو في الفقه او لباب التيمم
في البحث مع الشافعى في جواز الفرائض المتعددة بتيمم واحد عندنا وهو
مبنى على ان التيمم طهارة مطلقا او لا فقال انها ضرورية ثبتت لاداء المكتوبة
فيتقدر بقدرها فالحق اصحابنا في جوابه على انها مطلقة تعمل عمل الماء ما بقى
شرطه ثانيها باب الامامة في الاقتداء المتوضئ بالمتيمم فافترقوا فيها فقال محمد
هى ضرورية فلا يجوز اقتداء المتوضئ به وقالا مطلقة فيجوز ثالثها باب الرجعة
فافترقوا ايضا الا انهم عكسوا كلهم فقال محمد هى مطلقة وقالا ضرورية فترائى
لمحمد وجاءه من المناقضة احدهما قوله في باب الامامة انها ضرورية وقال
في باب الرجعة انها مطلقة ولهما وقوعه في المناقضة وهو قولهما في باب التيمم
والامامة مطلقة وفى باب الرجعة ضرورية فاجاب بعض المحققين بان
في التيمم جهة الاطلاق وجهة الضرورة فجهة الاطلاق انه يزيل الحدث مطلقا
كالماء الى غاية احد الامرين من وجود الحدث او الماء ومعنى الضرورة ان
شرعيته ضرورة اداء المكتوبات عند عدم الماء اكراما لهذا النبى الكريم عليه
والسلام وهذا لا ينفى معنى الاطلاق اذ حاصله بيان سبب شرعيته ولما شرع
لبيان الضرورة وحاجة شرع كما شرع استعمال الماء وانما يفيد ضعفه وانحطاطه
عن التطهير بالماء اذا علمت هذا فقولهم مع الشافعى انها طهارة مطلقة
اى يزيل به الحدث ويستباح به كل ما يستباح بالماء على الوجه الذى
يستباح به لينتفى به قصر الصحة على فرض واحد لا ينافى قولهم انها ضرورية
لا سيما فمن قال فى موضع انها مطلقة وفى آخر انها ضرورية لم يكن مناقضا
اصلا فاوجه تخصيص محمد انه رأى وجوب الاحتياط في الموضعين فان الاحتياط
في اقتداء المتوضئ بالمتيمم ان لا يصح ولا يعمل ذلك الا بجهة الضرورة وفى الرجعة
الاحتياط في انقطاعها ولا يعمل الا بجهة الاطلاق فاعتبرها وهما لما عكسا
الحكم في الموضعين لم يكن فى عكس الشئ نهايه وهذا قولهما في الاقتداء احسن
من قول محمد رحمه الله وقول محمد فى الرجعة احسن من قولهما رحمهما الله تعالى الى

الضعف الكائن في طهارة التيمم لم يظهر قط لزمه شئ من الاحكام عندنا
فعلمنا انه شئ له قوة في نفسه فيجوز اقوله المقتضى به **قوله** وبخلافه لا تثبت
الا بالنص اي بعبارته او دلالته او باشارته او اقتضائه الى غير ذلك من
الادلة السمعية دون الراي كما ان الاصل لا يثبت الا بذلك فنفي الحصر
على الاول نظر **قوله** وشرط الخ لابد في ثبوت الخلفية من امكان الاصل
ليصير السبب منعقدا للاصل وبالعجز عنه ينتقل الى الخلف مثلا ارادة الصلوة
انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز
ينتقل الحكم الى التيمم وينقض هذا الاصل بوجوب قضاء الصوم على الحائض
مع عدم شرعية الاصل في حقها واجيب بان قضاء الصوم على الحائض ثبت
بالنص على خلاف القياس والفقه في ذلك ان اشتراط الطهارة عن الحيض
في الصوم بخلاف القياس فصار كالاصل محتمل من وجه دون وجه فيثبت
اشتراطها في الاداء دون القضاء **قوله** ويظهر هذا اي اثر هذا الشرط
في يمين الغموس وهي ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمن
الماضي **قوله** فاربعة وهي السبب والعلة والشرط والعلامة والحصر
استقرائي وقيل في وجه الحصر ان ما يتعلق به الحكم لا يخ اما ان يكون مؤثرا
في وجوده او لا الاول العلة والثاني اما ان يكون وسيلة اليه او لا الاول
السبب والثاني اما ان يوجد الحكم او لا الاول الشرط والثاني العلامة
وانما قدم السبب لتقدمه وجودا على هذه الثلثة ثم العلة لكونها مؤثرة
فان قلت كان من حق الشرط ان يتقدم على العلة لان علها شروط بوجه
قلت لان العلة هي المؤثرة والمقصود هو التاثير قدمت لذلك وفيه
شئ لانه على هذا وجب تقديمها على السبب واجيب بان السبب قد يكون
مكملا للعلة وهي صفة له على ما ياتي وهو مقدم وجودا مع وجود هذا التاثير
مقدم عليها وقدم الشرط على العلامة ولا عكس لنوع تعلق بالحكم فلا يخفى
ان تقدم السبب والعلة والشرط والعلامة انما هو باقسام ما يطلق عليه
اسم السبب والعلة والشرط والعلامة لا باعتبار حقيقتها والا يلزم
تقسيم الشئ الى نفسه وغيره ولهذا ذكر المصنف السبب اولا مطلقا عن قيد
الحقيقي عند ذكر الاربعة ثم قيده بالحقيقي حين اراد تفريعه **قوله** خرج
بهذا القيد العلامة الخ ان قلت قوله ما يكون طريقا لذلك الحكم جنس يدخل
تحته السبب الحقيقي والمجازي والعلة والشرط كما ذكره بعض الشراح وذكر

سبب علة
شرط علامة

الجنس في تعريفاتهم لبيان اصل الذات وتعيين جنسه من بين الاجناس
لا للاحتراز عن شئ فكيف خرج به قلت ذلك في التعريف الحقيقي وهذا التعريف
لفظي ولا محذور فيه على ان الفقهاء لا يلتفتون على اصطلاحات اهل المنطق
في الحدود وانما ذكروا تعريفات يوقف بها على المراد ولذا تراهم يطلقون
الجنس على كل لفظ عام سواء كان منطقيا او لا **قوله** خرج به الشرط
قال بعض الشارحين احترز المص بقوله ولا وجود على العلة والشرط وفيه
نظر لانه وقع الاحتراز عن العلة بما قبله فوقوع الاحتراز عنها ثانيا مستدرك
لا فائدة فيه **قوله** ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب
بيان وايضاح لخلوه عن معنى العلة وليس من تمام التعريف وقد جعل بعض
الشراح من تمام التعريف وقال المراد من السبب في قوله لا تضاف الى السبب
المعنى اللغوي وهو الطريق فلا يلزم الدور والتعريف الشئ بنفسه **قوله**
كدلالة انسان ليسرق مال انسان او ليقتل ج مثال السبب الحقيقي وكذا
اذا حل قيد عبده فابق او فتح باب اصطبل غيره او فتح باب قفص غيره
فطار طيره او دفع السكين الى صبي ليمسكه فوجأ به نفسه او اخذ صبيا
حرا من يد وليه فمات في يده حتف انفه او قال لصبي اصعد هذه الشجرة وانقض
ثمرها لناكل انت او لناكل نحن فصعد فسقط فانه لا ضمان في هذه المسائل
كلها لاعتراض العلة على السبب بخلاف ما لو قال للصبي اصعد وانقض
الثمرة لآكل انا او قربه الى ارض مسبعة او مهلكة او حمله او وضعه على دابة
فسقط وهي واقفة او حين سارت بنفسها فهلك حيث يضمن في ذلك
كله لعدم طرو العلة لسببه ولو ساق الصبي الدابة بنفسه بعد ما حمله عليها
فسقط فعطب سقط الضمان لطرو العلة على السبب **قوله** اذا سعى
انسان لظالم ج وذكر صدر الاسلام في اصول الفقه اذا سعى انسان الى
السلطان في انفعال آخر بغير حق حتى غرمه مشايخنا يقولون بان الساعي يضمن
وبعضهم قال ان كان السلطان معروفا بالظلم واخذ مال من سعى به اليه
يضمن الساعي وان لم يكن معروفا لا يضمن ولكن يحكى لا يفتي به لانه خلاف
اصول اصحابنا رحمهم الله تعالى **قوله** ودلالة المحرم جناية الخ اورد بان لا جنبي
التزام بالاسلام انه لا يدل انسانا على مال آخر وقد تركه بالدلالة فلا يضمن
واجيب بان الالتزام بعقد الاسلام انما هو مع الله فيها وموجب ذلك الاثم
وفي الوديعة والاحرام وضع الامن والحفظ قصدا والترك ينافيهما **قوله**

المراد من اليمين بالطلاق والعتاق في المراد به الصيغ الدالة على تعليق الطلاق
والعتاق نحو ان دخلت الدار فانت طالق او عبده حر بالنسبة الى الجزاء او
وكذا النذر المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فلله على كذا فانه قبل وقوع
المعلق عليه اسباب مجازية لا يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق
والعتاق ولزوم النذر لافضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما
لا يفضي اليه بان كان يقع المعلق عليه فتسمية هذه الصيغ سببا مجازا
انما هو قبل وجود المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فتصير تلك الاسباب
عللا حقيقية لتاثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها
بمنزلة البيع للملك وذلك لان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فلما
زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة فان قلت
لم خص هذا القسم بتسميته مجازا مع ان ما فيه معنى العلة سبب مجازي ايضا
قلت لانه متمحض عن معنى الافضاء الى الحكم في الحال بخلاف ما فيه من معنى العلة
لا فيه من معنى الافضاء مع زيادة فكان نحوه عن حقيقة السببية
لاشتماله على امر زائد عليها فكان اولى بالتصريح به بالمجازية والعلاقة انه
يدل على السببية عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في الحال لا يصير سببا
حقيقيا بل علة الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة
اي مشابهة السبب من حيث ان له نوع افضاء الى الحكم في الجملة ولو بعد حين
قوله لا يجب الكفارة ولا يتحرك الجزاء لف ونشر مرتب والكفارة لليمين
والجزاء في المعلق بالشرط فان قلت ان الت في يمينك بالحديث وهو قوله
عليه السلام لا طلاق قبل النكاح قلت لا تمسك له به لان تعليق الطلاق
ليس بطلاق بالاجماع وانما يكون طلاقا عند وجود الشرط والشرط في صورة
النزاع هو النكاح فيوجد الطلاق بعده لا قبله فلا يكون الحديث حجة له
فان قلت في يمينك دليل هذا شخص لا يملك التنجيز بالاتفاق
فلا يملك التعليق قلت الملازمة ممنوعة فان الرجل اذا قال لامرأته الحائض
ان دخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق سنيا مع انه لا يملك تنجيز السني
في الحيض وكذا اذا قال لجاريته اذا ولدت فالولد حر مع انه لا يملك تنجيز
العتق في الحال **قوله** لكن اراد المعلق فانهم اختلف مشايخنا في مرجع هذا
الضمير فقال بعضهم المراد به التعليق وهو اختيار صاحب المنتخب فان المراد
من المجاز بين يتغير بالنسبة الى التعليق المعلق وصورة انت طالق وقال صاحب

الكشف المراد منه المعلق كما ذكره الشارح لان احتمال السببية عند وجود
الشرط للمعلق لا للتعليق اذ لا يبقى وجود الشرط الخ وهذا اوضح فيكون المراد
بالتعليق المعلق وفيه نظر لان فيه تخصيص بعض افراد هذا المجاز من شبهة
الحقيقة فلا تخصيص والصحيح ان يرجع الضمير هذا القسم باسره ليشمل اليمين
لا التعليق وحده ولا المعلق وتخصيص فائدة الخلاف ببعض الافراد لا ينافي
اجراء القاعدة على عمومها وهو المعلق **قوله** حتى يبطل التنجيز التعليق التعليق
توقيف الحكم على امر والتنجيز ارساله من تاخر اي تقدم واصله التعجيل
يعني ثمرة الخلاف تظهر في ان التنجيز بالثلث هل يبطل التعليق اولا فعندنا
يبطل وعنده لا وانما قيدوا التنجيز بالثلاث لظهور ثمرة الخلاف لانه لو طلقها
ثنتين ثم عادت اليه بعد التزوج فدخلت الدار تطلق ثلاثا اتفاقا كذا في
الحقائق وغيره وفي الهداية خلاف هذا حيث قال لو قال ان دخلت الدار
فانت طالق ثنتين وتزوجت بزوج اخر ودخل بها ثم عادت الى الاول
فدخلت الدار طلقت ثلاثا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر
هي طالق بما بقي قال الشيخ كمال الدين بن الهمام هذه الصورة الاتفاق
فيها على وقوع الثلاث اما عند محمد وزفر فان الواقع واحدة بها وكمل الثلاث
واما عندهما فالثلاث المعلقة بواسطة ملكه يتبين بالهدم مع الواحدة
الباقية وعلى هذا يحمل ما في الحقائق وغيره فيكون الثلث واقعة عندهما
بالدخول وعند محمد وزفر كمال الثلث بالدخول وهي الواحدة الباقية
وح لا منافاة بين كلام صاحب الهداية وغيره لكن هذا خلاف الظاهر
اذ الظاهر من كلام الحقائق ان الثلاث يقع دفعة بواسطة الدخول
اتفاقا وليس كذلك لما علمت فافهم **قوله** وهو في الحال يمين اي المعلق
بالشرط يمين في الحال فلا يتوقف صحته على وجود المحل كاليمين بالله ولهذا
لو حلف لا يحلف فعلق الطلاق بالشرط يحنث ولو حلف لا يطلق
فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث **قوله** ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق
بالملك مع عدم المحل في الحال واذا كان ابتداء التعليق بدون محل صحيحا كان
بقاؤه بدونه صحيحا بالطريق الاولى لان البقاء اسهل من الابتداء وبها يدل
على ان زوال الملك لا يبطل التعليق ولو ابانها بطلقة او طلقتين وانقضت
عدتها ثم تزوجها فوجد الشرط يقع الطلاق المعلق بالاتفاق فعلم ان اليمين
لا يبطل بزوال الملك فان قلت لم اشترط الملك والاضافة اليه في الابتداء

مطلب مخالفة الهداية

دون البقاء مع ان ما يرجع الى المحلية فالابتداء والبقاء فيه سواء قلت لتظهر
فائدة اليمين وذلك لقيام الملك او الاضافة اليه حال وجود الشرط
فانه حال الاضافة الى الملك يكون الجزاء واقعا لا محالة وحال قيام الملك
يكون الغالب الوجود اذ المقصود منها تحقق الملك بايجاب الجزاء في مقابلته
فلا بد ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققا عند فوات البر ليحمل خوف
نزوله على المحافظة على البر فاشترط الملك او الاضافة اليه في حال التعليق
ليكون الجزاء متحقق الوجود او غالبه عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب
وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بخلاف ما اذا لم يكن ملك
ولا سببه بان قال لاجنبية ان دخلت فانت طالق لم يصح هذا التعليق
لعدم الفائدة اذ الجزاء لا يكون متحققا ولا غالب الوجود فلا ينعقد يمينا
لعدم فائدته لانعدام الغرض اليه وهو الحمل على الفعل او المنع عنه لا يقال
لو قال لامرأته اذا حضت فانت طالق يمين وليس فيه هذه الفائدة والبر
لا يحصل غالبا لانا نقول العبرة للغالب لا للنادر قوله ولو لم يكن لها ثبوت
بوجه لما صحت هذه الاحكام لان الرهن والكفالة لا يصح الا بالعين القائم
في الحال ولا يصح الابراء عن العين فكذلك هنا لما كان البر مضمونا في الحال
ما الطلاق ثبت للتعليق شبهة التعليق وشبهة الشيء لا تثبت في غير محله
كالحقيقة لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع وكمنع
ذلك فاذا فات المحل وهو ملك المتعة بتنجيز الثلاث بعد تعليقها بطل
التعليق لبطلان ما قام به من شبهة السبب لفوات محله وهو ملك
المتعة التي تنجز حال التعليق وانما لم يبطل بزوال الملك لان طلاقها دون
الثلث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها هذا ما ذكره الشارحون
في الاعتناء بتوجيه هذه المسئلة وهو ظاهر ما قالوه من مسئلة الابراء
عن الضمان مخالف لما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر البزدوي في
مبسوطه في باب الصلح في الغصب فانه يدل على ان الابراء عن المغصوب
حال قيامه لا يصح وصرح بذلك في غصب النوازل وكذا ما قالوه من
الرهن والكفالة لا يصحان في العين المغصوبة فيه نظر فانه قد صرح في شرح
الطحاوي وشرح ابن نصر البغدادي بجواز الرهن والكفالة بالمغصوب
وذكر في الجامع الكبير ان الكفالة تصح بالاعمال المضمونة كما تصح بالاعيان
فدل ما ذكرنا على ان مجرد الكفالة والرهن لم يدل على الدين لانه كما يصح

في الدين يصح في العين المعلومة بنفسها قيل فيه شيء لان القاضي اذا فسق
استحق العزل وتصح تولية الفاسق ابتداء فلم يكن البقاء اسهل من الابتداء
فتأمل قوله لان ذلك شرطا اي وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم
العلل فضلا عن يكون خاليا عن حقيقة السببية لان النكاح علة ملك
الطلاق لانه مستفاد منه فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق وتعليق
الحكم بحقيقة علة فيبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال
لعبده ان اعتقتك فانت حر او قال لامرأته ان طلقتك فانت طالق ذلك
به العتق او الطلاق الذي يوجب هذا التعليق كان باطلا واعترض بان
ملك الطلاق اذا كان يستفاد بالنكاح لم يلزم ان يكون النكاح بمنزلة علة
العلة لجواز التخلف عنه بل هو علة لملك الطلاق لا للطلاق على ان النكاح
اذا كان بمنزلة علة العلة لم يلزم ان يكون له شبهة العلة والجواب انا سلمنا
ان النكاح علة لملك الطلاق وتخلف الحكم عن العلة شرط فيها دون علة
العلة ولئن سلمنا شرطه فيها ايضا فلا نسلم التخلف هنا لان صحة التخلف
عن النكاح لكن لا يشتبه على احد ان ملك الطلاق علة صحة التصرف فيه
تنجيزا او تعليقا فكان النكاح علة العلة للطلاق وعلة العلة لها حكم العلة بل هي
اقرب الى العلة بلا شبهة بها الا ترى انهم فسروا الشبهة بالشبه الثابت
وليس بثابت والنكاح يشبه العلة من حيث ان الطلاق لا يتصور بدونه لكن
ليس بعلة حقيقة لتوسط امر آخر بينه وبين الطلاق وتخلفه عنه فصح
له شبهة العلة قوله توضيحه اي توضيح هذه المعارضة ان اصل التعليق يوجب
ثبوت شبهة وقوع الجزاء المفضية للعلية والتعليق بشرط في معنى العلة
يقتضي عدم ثبوتها لامتناع ثبوت الشيء قبل علته فامتنع ثبوتها بمعارضة
فلا يشترط الى المحل لزوال المعنى الموجب له وهو شبهة التوقف وقيل التعارض
موجب لبطلان التعليق بشرط في معنى العلة رجحنا جانب التعليق المقيد على
جانب مطلق التعليق لانه من نقل العلة ونقل العلة علة العلة وشبهة
العلة ليست بعلة فيكون ترجيح جانب العلة اولى واذا لم يشترط قيام محل
الجزاء لزوال موجبه يبقى مجردا عن شبهة السابقة علة ومحلا فهو مخالف
لانه يمين محضة فينبغي بقاؤها هذا ما قالوه في هذا المقام واعترض بانا لا نسلم
ان التعليق بالشبه العلة يبطل الايجاب كما في حقيقة العلة فان العلة
انما تبطل لحصول وجود الحكم بالعلة وهنا ليس كذلك وايضا لو بطل الايجاب

كيف يتحقق التعليق اذ التعليق انشاء الايجاب على تقدير وجود الشرط فلا حاجة
الى التكلف بل يكفي في الجواب ان يقال ان التعليق هو ايقاع المعلق على
تقدير تحقق الشرط والمحل انما يجب وقت اعتبار الايقاع وصيرورته
مؤثرا وهو وقت تحقق الشرط في التعليق بالملك بخلاف ما بعد الثلاث
فان المحل غير ثابت اصلا فيكون الايقاع على تقدير الشرط باطلا وهذا اي يبطل
احتجاج زفر بوجه ساقط لان التنجيز يبطل التعليق فلا حاجة الى التكلفات
السابقة واجيب بانا لا ندعي ان التعليق باشبه العلة يبطل الايجاب
بل نقول انه يبطل شبهة الوقوع التي ذكرناها فكان التعليق يبطل
في حق الشبهة فالتعليق بالشبهة يؤثر في الشبهة بالابطال
لا في الحقيقة قوله وهو من اقسام العلل وان تاخر حكمه بواسطة الاضافة
على ما يجي تحقيقه فلا يكون تسميته سببا بطريق الحقيقة بل بطريق
المجاز واعلم ان المعتبر في تعدد هذه الاقسام انما هو اختلاف الجهات
والاعتبارات وان اتحدت بحسب الذات ولهذا ذهب فخر الاسلام
الى ترجيح القسمة وبعضهم الى تثليثها قوله وسبب له شبهة العلة الخ
مثل بعض الشراح لهذا السبب بحفر البئر في الطريق لانه طريق للوقوع
فيها وليس بعلة وانما العلة ثقل الماشي والماشي سبب محض ولكن
الثقل امر جبلي ليس باختيار الواقع ولا تعدي في المشي لانه مباح
فلا يمكن اضافة الحكم اليها فاضيف الى الحفر لما فيه من تعدية العلة من حيث
ان العلة لا تعمل الا به وفي اثبات هذا القسم والتمثيل بهذا المثال نظر
سيأتي في بحث الشرط قوله وهي مأخوذة الخ العلة في اللغة عبارة عن معنى
يحل بالمحل فيتغير به حاله ومنه سمي المرض علة لانه بحلوله يتغير حال
البدن من القوة الى الضعف واورد بان الشخص اذا لم يكن مريضا يسمى
عليلا باعتبار الاصل اذ الاصل في المولود الصحة قوله ابتداء احترز به
عن السبب والعلامة وعلة العلة وسائر التعليقات وقيل احترز
بالقيد الاول عن السبب والشرط وعلة العلة وبالثاني عن التعليقات
فانها لا يجب بها الحكم ابتداء بل بطريق الانقلاب بل اذا وجد الشرط
وقيل قوله يضاف اليه وجوب الحكم جنس يشمل الحدود وغيره وقوله
ابتداء اخرج عنه السبب والشرط وعلة العلة والعلامة ولكل وجهة لكن
صنيع الشارح احسن فتأمل واعلم ان علل الشرع غير موجبة للاحكام

بذاتها

بذاتها بل الموجب هو الله تعالى لكن ايجابه لما كان غيبا عنا نسب الوجوب
اليها فصارت موجبة في حق العباد وجعل الشارع اياها كذلك وفي حق صاحب
الشرع هي علامات خالصة قوله والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالقدر والجنس
قوله وهو سبعة اقسام تذكير الضمير باعتبار انه يطلق عليه اسم العلة وبهذا اسقط
ما قيل ان الاسم ينقسم بالقسمة العقلية الى سبعة اقسام اسقط العلة
يعني ما يطلق عليه ولا يمكن ان يجعل المقسم ما يصدق عليه العلة لان عود الضمير الى
الموصوف يأباه مع ان التوصيف المذكور لا يتناول الا القسم الاول وهو العلة
الحقيقية الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر يجب الاشتراك
او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام قالوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه
لفظ العلة الى اقسام كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما وحاصل
الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلل الشرعية ثلثة امور الاضافة والتاثير والترتيب
فاذا انتفت ترتبها انتفت العلة اصلا واذا ثبت جملتها حصل القسم
الاول وهو العلة الحقيقية وبانتفاء وصف منهن يحصل ثلثة اقسام وبانتفاء
وصفين يحصل ثلثة اخر فهذه اذن سبعة اقسام وانما لم يذكره لان المراد
بالوصف الذي هو شبه الاسباب هو العلة معنى لانه جزء العلة وانما لم يتعرض
للعلة حكما فقط لانه ذكر في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل
قوله والقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسما بانها التي تكون موضوعة
في الشرع لحكمها واليمين بالله ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون
من هذا القبيل واجيب بانها وان كانت موضوعة للبر لكنها تصير علة مؤثرة
في وجوب الكفارة عند الحنث بطريق الانقلاب وفيه نظر لان هذا انما يتمشى
على قاعدة الشافعي كما عرفت اما عندنا فلا لانا قد بينا ان اليمين لا تصير علة
للكفارة عند الحنث لانها تنعقد للبر وهو مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث
لا تجب الكفارة فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء علة لثبوته لان علة
المشروط علة للشرط وانما علتها الحنث قوله كالبيع بشرط الخيار الخ وكذا
قوله والبيع الموقوف الخ الدليل على ان كل واحد من البيعين علة لا سبب
لان المانع وهو حق المالك او الخيار اذا زال في البيع الموقوف او باسقاط
من له الخيار او بمضي المدة في البيع بشرط الخيار يثبت الحكم اي الملك للمشتري
مستندا الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا
ولو كان سببا لم يكن كذلك لان المسبب يثبت مقصورا لا مستندا الى

وقت وجود السبب فلا يتوهم تأخر الحكم عنه انه سبب لا علة لان العلة
قد يتأخر عن حكمها لمانع لا يستقيم لانه يؤدي الى القول بتخصيص والعلل
نحن ننكره واجيب بانه انما هو في العلة الحقيقية والبيع بشرط الخيار ليس بعلة
حقيقية لتخلف الحكم عنها فلا يكون هذا تخصيصا ورد بانه ح يلزم ان لا يتصور
التخصيص اصلا مع قيام العلة الحقيقية لان الحكم اذا تخلف عنها لم تكن علة
حقيقية فترتفع الخلاف والامر بخلافه واجيب عن اصل الاشكال بان الخلاف
في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي
هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ قيل الجواب الحق ان يقال ان الحكم قد
يتخلف عن صورة العلة لمانع ولكن لا يسمى ذلك تخصيصا عندنا بل يقال
عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع وجودها وهذا بحث لفظي كما تقدم بيانه لكن
لذلك القائل ان يقول قد فرقت بين الطلاق المعلق بالشرط وبين البيع
بشرط الخيار فجعلت المعلق بالشرط علة وانما يصير علة عند وجود الشرط لان
الشرط كان مانعا عن انعقاد العلة فاذا زال انعقدت علة فاما قبل وجود الشرط
فهو سبب مجازا كما مر والبيع بشرط الخيار علة في الحال في تخلف الحكم
عنه ثم جعلت تخلف الحكم دليل عدم العلة لعدم تمامها بوجود المانع وهذا يؤدي الى
تناقض ولم تجعل البيع بشرط الخيار من قبيل المعلق بالشرط سببا فتنبه
لذلك **قوله** فانه علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتأثيره
في ذلك الحكم لكنه يشبه الاسباب من حيث ان الاضافة التقديرية توجب
شبهة السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلهذا يثبت الحكم في الوقت
المضاف اليه مقتصرا لا مستندا الى اول الايجاب فان قلت لما كان
علة يشبه السبب وجب ان يجعل من القسم الرابع دون الثالث قلت
انما جعله من هذا القسم اتباعا لشمس الائمة السرخسي فانه قال قد جعل
بعض مشايخنا الايجاب المضاف الى وقت من القسم الرابع لكن الاصح
عندي انه من القسم الثالث فانه علة اسما ومعنى لا حكما ولهذا قلنا انه
لو نذر ان يتصدق بدرهم غدا فتصدق به قبل مجيء الغد وقع عن المنذور خلافا
لزفر ولو كان من القسم الرابع لتأخر حكم جوازه عن المنذور الى مجيء الغد
وكذلك لو اوجب على نفسه صوما او صلوة في وقت يجوز تعجيله قبل
مجيء ذلك الوقت عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد وزفر لوجود العلة
اسما ومعنى لا يقال يرد على هذا عدم صحة تعجيل الصلوة على وقتها والصوم

علاوقته

علا وقته مع ان ايجاب الله تعالى ازلي سابق غير مضاف الى وقت لانا نقول
لا نسلم ان الايجاب قبل دخول الوقت حاصل لانه لما لم يدخل الوقت لا نعلم الايجا
ب السابق لان الوقت لا يصلح موجبا اذ الموجب هو الله تعالى الا ان الايجاب
لما كان غيبا عنا جعل الاوقات اسبابا تيسيرا على العباد واما ايجاب العبد
فانه معلوم قبل الوقت واعترض بان الطلاق المضاف او العتق قبل الوقت
المضاف اليه يقع ابتداء ولا يكون المراد من الواقع ما هو المضاف واجيب بان
بانا لا نسلم انه لا يقع وهذا لانه لو نجز ما اضاف الطلاق او العتاق الى وقت لو قال
اوقعت ذلك الطلاق المضاف او العتق المضاف هل يصح ام لا فان قلت لا
فقد عاندت قولك وان قلت نعم فقد اقررت قولك ووقعت بالبيت
وفيه نظر اذ لا شك انه لو قال عجلت الطلاق المضاف لان الطلاق يقع لكن
هل هو ذلك الطلاق المضاف ام غيره حتى انه اذا جاء الغد تطلق ايضا لوجود
المضاف اليه ليس في الجواب ما يدل عليه والظاهر وقوع الطلاق ايضا
في الغد وهذا لان كلامه وقع مستقبلا مضافا وبعد ما صح مضافا الى الغد لا يكون
بعينه منجزا فيقع تطليقة اخرى في الغد **قوله** ونصاب الزكوة الخ قد يقال
لم لا يجوز ان يكون النصاب علة العلة وذلك لا ينافي مشابهته بالاسباب
لبعد وجوبها فاجيب عنه بانه على هذا التقدير لم يكن بمتراخ عنه الحكم حتى يكون
علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود وفيه نظر لانه ليس من ضرورة
علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط امتداد ولما كان شبهة
العلة في النصاب اصلا صح الاداء قبل تمام الحول خلافا لمالك رحمه الله ولو وقع
الاداء بعد وجود اصل العلة لكن لا يكون المؤدي زكوة في الحال خلافا للشافعي
رح نظرا الى مشابهة السبب لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول
والنصاب كامل صار المؤدي زكوة لا مستندا لوصف الى اول الحول
وهذا كما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا بعد تمام
الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء فان تم الحول والنصاب غير كامل
كان المؤدي تطوعا فان ادى الى الفقير لم يكن له ولاية الاسترداد منه بحال
لان القربة قد تمت وان لم تتم زكوة فان كان قد دفعه الى الامام كان له
ان يسترده اذا كان قائما بيده فان قيل قد ذكر في التحقيق ومختصر الكرخي
والاجناس انه اذا عجل الزكوة الى فقير فصار غنيا قبل الحول او ارتد العياذ بالله
تعالى ثم تم الحول والنصاب كامل جاز المؤدي زكوة بعد حولان شرط الاهلية

المصرف عنده كما شرط كمال النصاب قلنا قد ظهر مما ذكرنا ان الاداء انما يصير
زكوة عند تمام الحول من حين الاداء لا مقتصرا عليه فيعتبر شرط اهلية المصرف
عند الاداء لا عند تمام الحول بخلاف استناده وامتداده قبل الحول وبعده
سواء كالتمر والثمر **قوله** فلا يكون علة حكما لكنه يشبه الاسباب لما فيه
من معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة وذلك لان العقد وان صح في الحال
باضافته الى العين لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها
كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قول
مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث
من المنفعة ولذلك يقتصر الملك في الاجارة على حال استيفاء
المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولا يستند الى وقت العقد لان
اقامة العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب لا في حق ملك المنفعة
بل العقد فيها بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد واذا وجد تحقق فيه معنى
الاضافة لما قلنا ثبت فيه شبهة السبب لان اضافة الانعقاد الى زمان
سيوجد يوجب عدم العلة في الحال لكن ما وجد من الايجاب والقبول
مفض الى الحكم بواسطة انعقاده عند وجود المنفعة فكان له شبه بالاسباب
بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادهما ثبت في حال
قيام المعقود عليه حال العقد فلم يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة فلم
يثبت لهما شبهة بالاسباب فاستند الحكم فيهما الى زمان الايجاب **قوله**
وعلة في حيز الاسباب هذا القسم يسمى علة العلة وهو علة ان الحكم مضاف
الى علة اخرى والحكم مضاف الى الاول بواسطة الثانية **قوله** كشراء
القريب ثم اعلم ان العلة فيما تقدم يشبه الاسباب لعلة لا تشبه
من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة بخلاف شراء القريب فانه لا يتحقق
فيه التراخي فيشبه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير ولهذا لم يعبر
فخر الاسلام بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره
وتبعه المص في ذلك وذهب بعضهم الى ان الظاهر ان شراء القريب
ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة
والتاثير والمقارنة فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة
التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما معا في الامثلة السابقة
وصدق الاول فقط في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار وصدق الثاني

فقط

فقط في شراء القريب **قوله** لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض حتى لو وهب
المريض جميع ماله من انسان وسلمه يملكه في الحال لان العلة لم تتم وصفها
فاذا اتصل بها الموت تمت العلة واستند الحكم الى اول وجوده حتى بطل
وصيته بما زاد على الثلث واذا برئ نفذت تصرفاته لعدم تمام العلة
وهذا الشبه بالعلة اتم من شبه النصاب بها لان ما تراخى اليه الحكم هنا
وهو الموت حادث بالمرض فكان المرض بمثابة علة العلة وما تراخى
اليه الحكم هناك وهو النماء غير حادث به لامر فان قلت ما معنى قولكم
هذا الحكم ثبت بطريق الاستناد وهنا ثبت بطريق التبيين وما الفرق
بينهما قلت الثبوت بالاستناد ان لا يكون الحكم ثابتا حقيقة وشرعا
ثم يثبت ويرجع الى اول السبب والثبوت بطريق التبيين ان يكون
الحكم ثابتا حقيقة مع السبب لكنه خفي فظهر بعد زمان انه كان كذلك
الا ترى ان حكم الاستناد يظهر في القائم دون الهالك حتى لو ولدت
المبيعة في ايام الخيار ومات الولد ثم سقط الخيار لا يظهر حكم الاستناد
في حق الهالك حتى لا ينتقض بهلاكه شيء من الثمن بخلاف التبيين **قوله**
اعلم ان هذا القسم اما عائد الى ما حاصله انما جعل هنا قسما برأسه وان
صدق بالعلة اسما ومعنى لا حكما كالمرض وبالعلة اسما ومعنى لا حكما
كالمرض وبالعلة معنى لا حكما ولا اسما كالتزكية لامكان وجوده بدونه
وهذا اعم منها لكن من الاول من وجه لما بيننا ومن الثاني مطلقا اذ كل علة معنى
فقط تشبه الاسباب ولا عكس بالمعنى اللغوي اي ليس كل علة
معنى تشبه الاسباب علة معنى فقط لوجود الاول بدون الثانية في العلة
اسما ومعنى لا حكما فمن ثم عرفت ان قول الشارح لما امكن وجوده
بدون كل واحد منهما وامكن وجود كل واحد منهما بدونه ليس بتمام لانه
يشير الى ان بينه وبين كل منهما عموما من وجه وليس كذلك لما علمت
وايضا قوله مثل شراء القريب فيه نظر لانه علة معنى لا اسما ولا حكما
وليس كذلك لما ذكرنا قريبا من ان فخر الاسلام اورد العلة اسما
ومعنى لا حكما عدة امثلة منها شراء القريب ولم يصرح فيه بذلك وصرح
ايضا بانه علة تشبه الاسباب لقوة شبهه بها فكانه قرب من العلة
اسما ومعنى وحكما ومن ثم جعله بعضهم من هذا القسم وللقائل ان يقول
لا نسلم ان التزكية ايضا علة معنى فقط بل عدها بعضهم من امثلة العلة

استناده

استنادا ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لا حكما كالعتق المتراخي على ان علة
العلة يكون علة اسما لا لالة والتزكية من هذا القبيل لا من كيف
لا يكون علة اسما وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون
موضوعا للحكم على ما صرح به السرخسي وغيره والتزكية لم توضع للقتل
كما ان الشهادة لم توضع له ولذا قلنا انها لعلة العلة لا علة العلة حقيقة
كما بيناه وانما من جعلها علة اسما فبالنظر الى مجرد اضافة الحكم اليها
ولكن التحقيق ما قلناه قوله ووصف له شبهة العلة هذا هو العلة
معنى لوجود التاثير في جزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم
الترتيب عليه قوله كاحد وصفي العلة المركبة من جزئين مرتبين او غير مرتبين
ويكون المراد الاول منهما فان العلة لما كانت مجموع الجزئين لم يكن احدهما
علة ولكن يشبه العلة لوجود ركن العلة به وتاثيره في الحكم ولا سببا
لعدم وجود معنى السببية فيه اذ الوجوب مضاف اليه ومعنى العلة
معمول فيه ولا واسطة بينه وبين الحكم وفيه نظر اذ لا تاثير لجزء العلة في
المعلول وانما المؤثر هو مجموع العلة في مجموع المعلول والظاهر ما قال الامام
السرخسي من انه سبب محض لان احد الجزئين طريق مفض الى المقصود
ولا تاثير له ما لم ينضم الجزء الآخر اليه ويمكن ان يجاب عنه بانه ان لم يكن له تاثير
في الجزء ولكن له دخل في تاثير الكل والا لكان الاخير وحده هو العلة ولم يكن المعلول
ذا جزئين والمفروض خلافه قوله واذا كان فيه شبهة الفضل ثبت
شبهة العلة الخ ولقائل ان يقول لا نسلم ان حرمة النسيئة انما ثبت
باحد وصفي علة الربوا لان له شبهة العلة بل لكونه علة تامة لربوا النسيئة
كما دل عليه حديث والا يلزم توزيع الحكم على اجزاء العلة قوله كاحد
وصفي العلة يعني المركبة من وصفين مرتبين في الوجود معلة ذات وصفين
قوله كما قال لامرأته الخ قد مثل الشراح لذلك قسما بالقرابة والملك
بالنسبة الى عتق القريب وفيه نظر لانا لا نسلم ان الملك علة معنى وحكما
لا اسما لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به ظاهر بل صريح في عبارة
القوم على ان الجزء الاول انما يصير موجبا بالآخر ثم الحكم يجب بالكل فيكون
الجزء الآخر كعلة العلة وقد علمت ان علة العلة يكون علة اسما وقد يجاب
بانه يجب في العلة اسما ان يكون موضوعا للحكم كما بيناه والملك لم يوضع
في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب واعلم ان

اضافة

اضافة الحكم الى آخر الوصفين وجودا اختيار فخر الاسلام القاضي ابي زيد و
شمس الائمة السرخسي وذهب بعض اصحابنا الى ان الحكم يضاف اليهما لان العلة
هي المجموع فاذا اضيف الى آخر الوصفين يلزم اضافة الحكم الى بعض العلة
وبعض العلة ليس بعلة فيلزم اضافة الحكم الى ما ليس بعلة وهو فاسد
واجابوا عن مسئلة شراء القريب بانه انما صار اعتاقا بالنقل لا باعتبار
اضافة الحكم الى آخر الوصفين وعن مسئلة المعلق بالشرط بان اليمين انما
يصير تطليقا عند تمام الشرط ولا يجوز ان يكون الجزاء مملوكا للحالف عند انعقاد
اليمين فاذا وجد آخر الوصفين في غير الملك فلا يجوز عن مملوك واذا وجد
في الملك فهو مملوك قوله لان الاثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة
لكن لما كانت المشقة باطنة متفاوتة بتفاوت احوال الناس فيها
ولا يمكن الوقوف على حقيقتها اقيم السبب الظاهر وهو السفر مقامها
تيسيرا على العباد حتى يثبت الترخيص بنفس السفر قوله كالشرط
الذي يسلم الخ او كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت
طالق فانه يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير قوله وليس من صفة
العلة الحقيقية تقدمها على الحكم لا نزاع في تقديم العلة على المعلول بعد احتياجه
اليها ولان مقارنة العلة العقلية لمعلولها بالزمان وانما الخلاف في اقتران
العلة الشرعية بالحكم فالمتفقون على انها مثل العلة العقلية في اشتراط
المقارنة وذهب مشايخنا الى الفرق بين العلة الشرعية والعقلية فجوز في
الشرعية تاخر الحكم عنها دون العقلية ومشى عليه صاحب الهداية في بعض
المواضع ومنه لو دفع المزكي مائتي درهم فضاعت الواحدة فانه يجوز عندنا خلافا
لزفر لان الغنى حكم الاداء فيعقبه لكنه يكره لوجوب الغنى الذي هو المعلول
منه كالصلوة بقرب النجاسة ولزفر ان الغنى قارن الاداء بالعلة فحصل
الدفع الى الغني ومنه ما ذكره في مسئلة انت طالق مع عتق مولاك
اياك من ان الطلاق يوجد بعد التطليق ثم ظاهر عبارة فخر الاسلام
تدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة
ويتصل بها وظاهر عبارة شمس الائمة تدل على عدم اشتراط الاتصال
عندهم كالسفر اقيم مقام المشقة على ما بينا وكذا المرض اقيم مقامها
دون السير لان السفر يوجب المشقة بكل حال فاما المرض فقد لا يوجبها
ولهذا تعلق الرخص بنفس السفر ولم يتعلق بمطلق المرض بل تعلقت

بما هو سببا لمشغة منه قوله فاذا اخبرت طلقت ولو كانت كاذبة في الاخبار
يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة
غيرها والامر جرتها لان القلب متقلب لا يستقر على شيء وما لا يوقف
عليه يتعلق الحكم بدليله كالنوم مع حدث قوله ولما كان الاشتغال
رحمها بماء الغير امرا خفيا اقيم الدليل عليه مقامه ح وذهب بعضهم الى ان
هذا من اقامة السبب اذ الشغل انما هو لوطي البايع والملك تمكن من
وطي المشتري والاظهر هاهنا التقديم لان علة الاستبراء صيانة الماء
عن الاختلاط واستحداث ملك الوطي بملك اليمين سبب مؤد
اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب لاعتباره ولهذا اسماه السرخسي السبب
الظاهر الدليل على العلة والحق انه ثابت على خلاف القياس في سبايا
اوطاس حتى وجب في المرأة من المرأة والصغيرة والجارية وانسب بعدم
النقل قوله كما في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من اللمس والتقبيل
والنظر بشهوة الى الفرج الداخل وحيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة
على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية اقيمت مقام الوطي في الحرمة
حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوج او الامة احتياطا
قوله والطهر الخالي عن الجماع الذي هو زمان تجدد الرغبة في المنكوحة فانه اقيم
مقام حاجة في اباحة الطلاق اذ هو امر خطر محظور لما فيه من قطع النكاح
المسنون الا انه شرع ضرورة الحاجة اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح
وحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان تجدد الرغبة
مقامها تيسيرا وقد يقال ان دليل حاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر
لا الطهر نفسه قوله وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي يتوقف
عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوده لا بوجوده كالدخول في قول الرجل
لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الطلاق يتوقف
على وجود الدخول وقوله دون الوجوب يخرج العلة بالقيد الاول لان
الحكم كما يوجد عند الشرط يوجد عند العلة لانه لا انفكاك لها الا بالشرط
فاذا وجد العلة والشرط مقترنين فيكون وجود الحكم عندهما الا انه لكن
للاثر في وجوب الحكم عن العلة فلا يخرج الا بالقيد الثاني قوله وهو ما يطلق
عليه اسم الشرط خاصة ثم اعلم ان الفقهاء اختلفوا في تقسيم الشرط
بعضهم قسمه قسمين وقسمه القاضي ابو زيد على اربعة اقسام وشمس الائمة

بالكلية والملك تمكن منه فوق اليه ووايع وفيه نظر لان الشغل انما هو م

مطلب تحريم الدواعي من حال الاعتكاف والاحرام

شرط ٥

وانما يخرج

السرخسي قسمه على ستة انواع وفخر الاسلام قسمه على خمسة انواع قيل والحق
ان الشرط على قسمين حقيقة ومجاز فالحقيقة ما توجد العلة عند وجوده او ما
يتوقف المؤثر على وجوده في ثبوت الحكم او ما قاله المعنى والكل متقارب
المعنى والمجاز ما هو غير هذا الكل مما ينقسم بعد ذلك في الشرط يكون بحسب المجاز
دون الحقيقة فتامل قوله شرط محض وهو ما يتوقف عليه انعقاد العلة
للعلية على وجوده وقيل ما يمتنع بسبب التعلق به وجود العلة وهو اما
اصلي حقيقي كالعقل بالنسبة الى سائر التكاليف والحيوة بالنسبة الى الحس
واما جعلي كدخول الدار بالنسبة للطلاق المعلق به في قول الرجل لامرأته
ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الشرط
وهو الدخول ويصير عند وجوده مضافا اليه لوجوده عنده والا لوجب به فان
وجوبه انما هو لوجود العلة حكما عند وجوده وهي قوله انت طالق وهذا المعنى
لازم الشرط كل شيء عبارة على وجوده ما ذكر للشيء او غيرهما حتى انعدمت
الصلوة بانعدام الطهارة والنية وتوقف اركانها التي هي علة بنفسها
على وجودهما ولم ينعقد النكاح بلا شهود ولم يلزم الاحكام من اسلم
في دار الحرب بدون العلم بوجوبها حتى لا يلزم قضاءهما فاته من العبادات
قبل العلم بها بخلاف من اسلم بدار الاسلام لان شهرة الاحكام بها
تقوم مقام العلم بها فلا يعذر بالجهل ولا يقع الطلاق المعلق بالدخول قبله
قوله وشرط في حكم العلل وهو كل شرط لم يعارضه علة ولا سبب صالح لان
لان يضاف الحكم اليها فيضاف الحكم اليه لانه يشابه العلة في توقف الحكم
عليه فاقيم مقامها في اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة اليها بخلاف
ما اذا وجد حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة ح بالشبه والخلف قوله
كحفر البير في الطريق فيجب الضمان على الحافر ولكن لا يحرم به الميراث لعدم مباشرة
القتل حتى لو القى احد نفسه او ماله في البير او كان الحفر في ارض نفسه
سقط الضمان لاضافة الحكم ح الى العلة والسبب دون الشرط لصحة
اضافة الحكم اليها دونه لكون الايقاع علة متعدية صالحة لاضافة الحكم وفيه
بحث وحكم المشي موصوف بالتعدي لحصوله في ملك الغير بغير اذنه
وبه علم ان خلفية الشرط عن العلة في اضافة الحكم اليه انما هو عند عدم
صلاحية العلة والسبب لذلك لان السبب اقرب الى العلة من الشرط
لمشاركة العلة في الافضاء الى الحكم والاتصال اليه واعلم ان ضمان الاموال

مطلب السبب اقرب الى العلة والشرط

يجب في مال الجاني وضمان النفس على عاقلته لان العاقلة تحمل النفس دون المال **قوله** فثبت انهما شرطان سبق قلم لان الشرط هو الشق والعلة السيلان فليس ثمه شرط آخر اللهم الا ان يقال مراده بالشرط المحض في الاول والشق في هذه الصورة تراجح بين العلتين وهما الشق والسيلان وفيه بعد لان ذكر المثال الاول شرط وعلة فيكون تكرارا محصلا **قوله** كان تاثيره اي تاثير العلة والتذكير باعتبار الوصف **قوله** كما في باب تفصيل عند محمد حيث يضمن الفاتح عنده كما سياتي لكن وجوب الضمان عنده ليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح كما ذكره بعض الشراح وهو ظاهر عبارة هذا الشارح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المايع كما سياتي في فلا يضمن الجاني قيمة العبد اي لا اعترض على فعله من فعل الاباق في الصالح باضافة الحكم اليه لكونه فعل فاعل مختار وهو الآبق حتى لو كان العبد غير مختار بان كان مجنونا لم يلزمه الضمان على من حله عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد كذا في المبسوط وفي التتمة ذكر الضمان من غير ذكر خلاف والذي يظهر ان القياس ما ذهبا اليه وان الاستحسان ما ذهب اليه محمد لانه الحق بالعادة وان كانت عن اختيار بالطبيعة صيانة لاموال الناس واهدار اختيار ما لا عقل له كما انه جبار لا حكم له **قوله** وقال محمد والشافعي يضمن قيمتها عند الشافعي تفصيله ان خرج الطير على الفور ضمن وان كان بعد ساعة لا ونقل عن محمد في بعض الروايات مثل ذلك والى هذا يشير عبارة فخر الاسلام في اصوله والقاضي ابي زيد في الاسرار وفي بعض الروايات يضمن عنده بكل حال واليه تشير عبارة المبسوط والايضاح فكان عنه روايتان اذا خرج بعد الفور **قوله** فلو دخلت المرأة في المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى الدارين الخ المسئلة على اربعة اوجه ان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر لان الشرط لصحة الجزاء عند وجود الشرط لا لصحة الشرط فلا يشترط الملك الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وهذا الخ جواب عن رد قول زفر رحمه الله ان الشرط

اذ كان تزوج

شئ واحد في وجوب الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذا في الآخر **قوله** كالاحصان في الزنا هذا اختيار بعض المتأخرين اما عامة الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين فقد جعلوا الاحصان شرطا لا علامة كما سنبينه في بحث العلامات ان شاء الله تعالى **قوله** وكما ان الشرط لا ينفك عن معنى الشرط كالصيغة يعني كما لا ينفك صيغة الشرط عن معناه كذا لا ينفك دلالة الشرط عن مدلوله وهو معنى الشرط والقائل ان يقول قولهم ان معنى الشرط لا ينفك عن الشرط اصلا يناقض قولهم ان التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم **قوله** وفي الشريعة ما ذكره المص الخ اعلم ان العلامة على نوعين نوع مجرد عن معنى الشرط كالاذان وتكبير الانتقالات في الصلوة ونوع فيه معنى الشرط وهو ما كان للحكم نوع تعلق به كالاحصان في باب الزنا وجعله بعضهم علامة محضة لعدم وجود الحكم عنده وجعله بعضهم شرطا محضا لتوقف وجوب الرجم عليه وتقدمه على وجود الزنا لا ينافي ذلك لان من الشروط ما يتقدم الشروط كالطهارة للصلوة والشهود للنكاح فقولهم لا بد للشرط من ان يكون متأخرا عن صورة العلة ليتوقف انعقادها عليه ممنوع وفي بعض الحواشي لزوم تأخر الشرط عن صورة العلة مبني على قاعدة المتأخرين حيث اخذوا ذلك في تعريف الشرط الحقيقي اما المتقدمون فلم يعتبروا هذا القيد فيه بل الشرط عندهم ما يتوقف عليه الوجود دون الوجوب من غير نظر الى تقدم وتأخر وظاهر كلام المص هنا انه اختار كون الاحصان علامة محضة كما هو مختار القاضي ابي زيد ومن وافقه من المتأخرين فان قلت قد ذكر المص الاحصان ايضا في بحث الشرط فيكون ظاهر كلامه هناك انه اختار كونه شرطا فالى الظاهرين اعمل قلت ذكره هناك باعتبار المجاز وهنا باعتبار الحقيقة بدليل انه نزع عليه هنا **قوله** وهو عبارة عن سبعة اشياء العقل الخ خالف الشافعي في اشتراط الاسلام في الاحصان وهو رواية عن ابي يوسف لما في الكتب الستة من حديث عمر رضي الله عنه ان رسول الله عليه السلام امر برجم رجل وامرأة من اليهود زنيا ولما ساروا وله اسحق بن راهويه والدارقطني من حديث ابن عمر رضي الله عنه ان رسول الله عليه السلام قال من اشرك بالله فليس بمحصن والمراد بالشرك الكفر والجواب عن رجم النبي عليه السلام اليهوديين

انه كان بحكم التورية قبل نزول اية الجلد ثم نسخ بالاباطريث لان
الصحيح انه موقوف والنسخ يشترط فيه مقارنة الناسخ المنسوخ
والمنسوخ صار مرفوع فلا يلتسخ الموقوف ولا يقال اذا اجتمع
القول يقدم للقول لان الصواب ان هذا ان هو قول الصحابي
وعلى تقدير تسليم الرفع فلا يدل ان يكون المراد المحصن باحصان الزنا
ازمن يجايز ان يكون المراد المحصن باحصان القذف فان قلت
اية الجلد عامة فلم خصت بغير المحصن قلت لانسلم انها عامة
بل مطلقة وتقييد هذا المطلق باية الرجم وهي قوله الشيخ والشيخة الآية
بقي انه يقال فلم شرط الاسلام والمطلق يجرى على اطلاقه والحديث
لايصلح للتقييد المطلق على تقدير رفعه **قوله** والنكاح الصحيح المراد
بالنكاح الصحيح العقد وبالدخول الوطي فان قلت لم لايكتفي بذكر
النكاح الصحيح عن الدخول فيه لان النكاح حقيقة في الوطي عندنا
قلت قد اختلفوا في النكاح هل هو حقيقة في الوطي او في العقد وان
كان الاول اولى لموافقة الحقيقة الشرعية للحقيقة اللغوية فلم يستغن
بذكره عن ذكر الدخول والمعتبر في الدخول ايلاج الحشفة في القبل
لا الانزال **قوله** يلزم الدور وبيان الدور ان الاحصان موقوف
على هذه الاشياء السبعة ومن جملتها كون كل من الزوجين مثل
الآخر في صفة الاحصان وكون كل منهما موصوفا بذلك فيكون الاحصان
موقوفا على كون كل منهما موصوفا بصفة الاحصان وكون كل منهما موصوفا
بذلك موقوف على وجود الاحصان فيلزم ان يكون الاحصان متوقفا
على نفسه وحاصلا قبل حصوله وتقرير الجواب ان الاحصان المذكور المتوقف
اجزائه والستة مجاز والاحصان المصطلح حقيقي انما يكون اذا كان
الزوجان متماثلين في هذه الاجزاء فانفك الدور لاختلاف جهة
التوقف لان الاحصان الموقوف بالاشياء الستة مجاز والاحصان
الحقيقي يكون كل من الزوجين متماثلين **قوله** الاحصان المجازي
فتفطن فان قيل اذا لم يكن الحكم مضافا اليه وجودا فكيف يكون
شرطا حيث قلت انه من اقسام الشرط وقد عرف المص الشرط بانه
مما يتعلق به الوجوب واجيب بان هذا حد ما سوى العلامة من اقسام
الشرط وحده الجامع للجميع انه عبارة عما يتوقف عليه وجود الشيء وفيه نظر

لانه حل

لانه حل كلام المص على التجوز لان كون الحد جامعا مانعا شرط بالاتفاق
فاذا كان ما ذكره المصنف حد ما سوى العلامة لم يكن مانعا فالسؤال
لازم فتأمل **قوله** واما مختار المتقدمين واكثر المتأخرين الخ حاصل ان
المحصن اذا وجد منه الزنا وجب الرجم عليه فالاحصان في هذه الحالة
شرط لوجوب الرجم ام علامة فعند بعض المتأخرين هو علامة لوقوع الزنا
موجبا للرجم وعند المتقدمين وعامة المتأخرين هو شرط لتوقف وجوب
الرجم عليه والذي يظهر ان هذا القول اقرب الى القواعد من القول **قوله**
حتى لايضمن شهوده اي شهود الاحصان اذا اجتمعوا الخ يعني دية
المرجوم سواء رجع شهود الزنا معهم اولا وسواء رجعوا قبل قضاء
القاضي او بعده او قبل امضاء ما قضى به او بعده او مجتمعين او متفرقين
وهذا دليل على ان الاحصان ليس فيه معنى الشرط ففيه رد على من قال
بالشرطية المحضة ومن قال بمعناها **قوله** بخلاف ما اذا اجتمع شهود
الشرط والعلة كما اذا شهد شاهدان بتعليق العتق او الطلاق قبل
الدخول وشهد آخران بوجود الشرط فقضى القاضي بوقوع الطلاق
ولزوم نصف المهر او بالحرية ضمن شهود التعليق خاصة لانهم شهود
العلة فانهم اثبتوا العلة الموجبة للحكم وشهود الشرط ثم يثبتوا الشرط
وهو لا يعارض العلة في اضافة الحكم عليها وسمي شهود التعليق شهود
العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط باعتبار ان
المعلق بوجود يصير علة الوجوب وشهود الشرط وحدهم قال فخر الاسلام
يجب الضمان واختار عامة المحققين عدم الضمان وهو الصحيح و
انما وجب الضمان هنا اذا شهد شاهدان انه تزوج هذه المرأة
بالف درهم وشهد آخران انه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شاهدي
الدخول وان كان شاهدي شرطا والعلة في ايجاب المهر هو النكاح
لانهما ابرا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلا في ملك الزوج عوض
ما غرم وهو استيفاء منفعة البضع وهذا شهود الشرط لم تبرأ شهود
التعليق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج عوض ملك النكاح
قوله وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم
وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا يشتركون في الضمان وهو
قول الشافعي ومالك في رواية احمد لان الاحصان شرط الرجم ومن

اهلية

عقل

اصلا ان العلة والشرط سواء في اضافة الحكم اليهما لان الحكم يتوقف على الشرط كالعلة ولا يتصور ثبوته الا عند وجودهما فيضاف الى كل منهما والجواب ما قلناه ان الاحصان علامة فلا يصلح لاضافة الحكم اليه ولئن سلمنا انه شرط على ما اختاره المتقدمون فلا يجوز الاضافة اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا شهود الزنا العلة وهي صالحة لاضافة الحكم فيضاف التلف اليهم **فصل في بيان الاهلية** وهي في اللغة عبارة عن صلاحية الانسان لصدور الشيء عنه وطلبه منه وقبوله اياه وفي الاصطلاح عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي الامانة التي اخبر الله تعالى عنها بقوله تعالى انا عرضنا الامانة الى قوله وحملها الانسان **قوله** العقل معتبر لاثبات الاهلية اعلم ان لفظ العقل قد اطلق على معان كثيرة منها الجوهر المجرد الغير المتعلق بجسم ومنها قوة النفس الانسانية التي يتمكن من ادراك الحقائق ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط المصالح والاغراض ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه ومنها مراتب قوى النفس الاربع **قوله** وقالت الاشعرية وهم المنسوبون الى الشيخ ابي الحسن علي بن اسحق بن سالم بن عبد الله بن بلال بن برده بن ابي موسى الاشعري في اعتقاد الدين **فصل في الاعتقادات** **قوله** وقالت المعتزلة في تلخيص محل النزاع اذ لا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام مثل وجوب صوم آخر يوم من رمضان وحرمة صوم اول يوم من شوال مما لم يقل للعقل دليل على استحالته ولا للاشاعرة في ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام لانهم صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف او مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا اذ صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في ما يدرك العقل حسنه وقبحه فان الاشاعرة تقول لا حكم للعقل فيه اصلا وانما الحكم للشرع وحده والمعتزلة تقول العقل مستقل بالحكم فيه ونحن نقول الحكم للشرع وللعقل مدخل فيه **قوله** فلم يثبتوا اي المعتزلة بدليل الشرع ما لا يدركه اي ما

يستحيل

يستحيل كرؤيته تعالى في الاخرة بلا كيف ودخول القبائح كالكفر تحت ارادة الله تعالى ومشيته بخلاف عدد الركعات ونحوه مما يدرك العقل بحقيقة بلا استحالة وان لم يدرك بعينه وجعلوا الخطاب التكليفي متوجها بنفس العقل حتى اذا صار الانسان بحيث يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب توجه التكليف بالايمان عليه لتحقق العلة الموجبة في حقه **قوله** وقالوا لا عذر الخ يعني تظهر ثمرة الخلاف في هذه المسائل الثلث احدها ان المعتزلة قالوا لا عذر لمن عقل وللتوقف عن طلب الايمان وثانيها انهم قالوا ان الصبي العاقل الذي لم يبلغ الحلم مكلف بالايمان وثالثها انهم قالوا من لم تبلغه الدعوة التي جاء بها الرسول عليه السلام عن الله تعالى بان نشأ في شاهق جبل لم يخالطه فيها احدا من العقلاء البالغين اذا تمكن من النظر ولم ينظر ولم يعتقد ايمانا ولا كفرا او استمر على ذلك حتى مات كان من اهل النار لتركه الايمان مع توفر دواعيه لا لتركه الشرائع لكونه معذورا فيها لسقوط التكليف فيها وهو بلوغها اليه على وجه يمكنه العمل بها فان قلت ما وجه اختصاص هذا الاصل والتفريع بالمعتزلة وهو مروي عن ابي حنيفة رحمه الله عليه مشى عليه ائمة مذهبه حتى قال الشيخ ابو منصور الماتريدي ان معرفة الله تعالى واجبة على الصبي العاقل وصرح فخر الاسلام على حديث رفع القلم عن الصبي الى العمليات دون الاعتقادات قلنا هذا القول موافق لقولهم اي المعتزلة في الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا لذلك بذاته وهو لا يقول الموجب هو الله تعالى والعقل انما هو معرف للايجاب فان قلت من لم تبلغه الدعوة على قول المعتزلة اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا بل هو كافر عندهم حتى انه يخلد في النار قلت هو مخلد عندهم لكن ظاهر كلامهم انه ليس بكافر لانه لم يعتقد الكفر فكيف يكون كافرا لكنه يخلد كالكافر ولا يلزم انه لا يخلد في النار الا الكافر كما تقول به اهل السنة لان المخلد في النار عندهم الا كافرا وصاحب كبيرة مات من غير توبة لان من لا يدخل النار خوا اما كافر او صاحب كبيرة مات من غير توبة والحاصل ان هذا الناشئ على شاهق جبل ولم يعتقد شيئا لا ايمانا ولا كفرا ليس بمؤمن ولا كافر وانما يخلد في النار وهم يثبتون المنزلة بين المنزلتين اي يقولون بالواسطة بين الايمان

مطلب ايمان من لم يبلغه الدعوة

والكفر لا بين الجنة والنار اى بالايمان غير مكلف ونحن نقول فى الذى لم يبلغه
الدعوة بمجرد العقل لان العقل ليس بموجب حتى لو لم يعتقد ايمانا ولا كفرا
لم يكن اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل
النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن واما اذا لم يعتقد شيئا
فان وجد زمان التجربة والتمكن ليس بمعذور والا فمعذور وليس فى
تقدير الزمان المؤدى الى المقصود دليل عقلى ولا شرعى فلا ينبغى تقديره
بشئ بل يجب تفويضه الى الله تعالى وهو العالم فيعاقب من لم يبلغه
ولم يؤمن ويعفو عمن لم يبلغه ويؤمن وعليه يحمل ما روى عن اقوال
ابى حنيفة رحمه الله لا عذر لاحد فى الجهل بخالقه لما يرى من آيات الآفاق
والانفس هذا فى الاعتقاديات واما فى العمليات فمعذور الى قيام
الحجة عليه ببلوغ الشرع اليه فان قلت هذا موافق لقول المعتزلة لانهم لما
قالوا ان الجهل يوجب عنفه بدون فرضية الاستدلال بل مع ذلك صح
القول قلت ليس كذلك فانهم لم يشترطوا ادراك مدة التأمل حتى
لو بلغ انسان على شاهق الجبل ومات من ساعته كان من اهل النار
عندهم ولو ثبت اشتراط مدة التأمل عندهم لتوافق القولان فان قيل
ان شئ على الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغى ان لا يهدر دمه
بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام
لان الضمان يبتنى على العصمة حتى لو اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الينا
فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبى والمجنون اذا قتلا فى دار الحرب لم يضمن
قوله واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان الاستحقاق اى
استحقاق العذاب بالحجة فلا يكون معذورا يعنى يعذب فى النار
ولا يخلد كما قالت المعتزلة وهذا هو الفرق ولكن لقائل ان يقول
ما يقال فى هذا عندنا كافر ام مسلم ان قلت كافر يلزم الخلود
نقد خالفت ما قلت وان قلت مسلم فلا عقاب على الاسلام
والنص خلافه فيجى ثبوت المنزلة بين المنزلتين كما هو قول المعتزلة
وليس هو مذهب اهل السنة اذ ليس عندهم واسطة بين الايمان
والكفر ولا بين الجنة والنار ويمكن ان يقال هو مسلم مرتكب
كبيرة وفيه نظر لان الفرض انه لم يعتقد شيئا فلا يكون مؤمنا على
ان الكبيرة يجوز العفو عنها عند اهل السنة وايضا اذا اعتقد من لم يبلغه

من المواضع الغامضة

الدعوة

الدعوة الكفر فى تلك المدة يكون كافرا عند الحنفية والمعتزلة فلا فرق بين
القولين فليتأمل وهذا الاشكال ظهر لى فى هذا الموضع **قوله**
اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلثة ايام المرتد بعرض عليه الاسلام على سبيل
الندب دون الوجوب لان الدعوة بلغته وهو قول مالك والشافعى
واحمد يكشف عن شبهته فان طلب ان يمهل حبس ثلثة ايام للمهلة
لانها مدة ضربت لابلاء الاعذار فان تاب قبل والا قتل وفى النوادر
عن ابى حنيفة وابى يوسف يستحب ان يمهل ثلثة ايام طلب ذلك
او لم يطلب وفى اصح قولى الشافعى ان تاب فى الحال والا قتل وهو
اختيار ابن المنذر وقال الثورى يستتاب ما رجى عوده وفى المبسوط
وان ارتد ثانيا وثالثا فكذا يستتاب وبه قال اكثر اهل العلم وقال
محمد ومالك واحمد لا يستتاب من تكرر منه ذلك كالزنديق وللشافعى
فى الزنديق روايتان رواية لا تقبل توبته كقول مالك وفى رواية تقبل
كقول الشافعى وهذا فى حق احكام الدنيا اما فيما بينه وبين الله تعالى
تقبل بلا خلاف وعن ابى يوسف اذا تكرر منه الارتداد تقتل من غير
عرض الاسلام لاستخفافه بالدين وقوله عند الاشعرية الخ اى الحكم
عندهم ان من نشأ على شاهق جبل ان غفل عن الاعتقاد بعد ما
بلغ حتى هلك على غفلته او لم يغفل بل نظر واعتقد الشرك واستمر
عليه الى ان مات ولم تبلغه الدعوة كان فى غفلته وكفره معذورا لعدم
ما هو المعتبر عندهم فى ذلك وهو السمع **قوله** ومن قتل ولم تبلغه الدعوة
ولذا قال الشافعى فى قوم لم يبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا هذا دليل
على عدم اعتبار العقل وذلك لانهم اعتبروا العقل لجعل كفره معتبرا ولو
اعتبروا كفره لم يقولوا بالضمان فى قتله فلما قالوا بالضمان علم انهم
لم يعتبروا العقل اصلا **قوله** لا يصح ايمان الصبى العاقل عندهم وبه
قال الشافعى وزفر وكذا لا يصح ارتداده عنهم وهذا فى حق احكام الدنيا
حتى يرث اباه الكافر بعد اسلامه ولا تبين منه امرأته المشركة
فاما من حيث سعادة الآخرة فالايمان صحيح كذا فى المصفى **قوله** وعندنا
يصح ايمان الصبى العاقل وان لم يكن مكلفا على الصحيح لسقوط الخطاب
عنه بحديث رفع القلم عن ثلاث وتبع عن الفرض لان صحته لا تتوقف
على الوجوب الاداء بل على مشروعيته فى نفسه فقط لصوم المسافر

مع انه غير متنوع الى فرض ونفل فلا يكون له صفة اخرى غير الفرضية ولهذا
لم يجب عليه التجديد بعد البلوغ بخلاف غيره من العبادات البدنية و
المالية وان وجد علتها وهو الاهلية وسببها وهو الوقت والنصاب لعدم
تحقق ما شرعت لاجله وهو الابتلاء لانه انما يتحقق بالاداء على سبيل
الاختيار وقصد التعظيم له تعالى وليس للصبي اهلية لذلك وحاصل
الخلاف بيننا وبين المعتزلة والاشاعرة فيمن لم يبلغه الدعوة والصبي
العاقل ان الاول عندنا ان لم يدرك مدة التأمل فهو معذور والا فلا
وعند المعتزلة ليس بمعذور فيهما وعند الاشاعرة معذور فيهما
والثاني مكلف بالايمان عند المعتزلة وعندنا ليس بمكلف به ولكن يصح
منه وعند الاشاعرة لا يصح منه كما لا يصح تكليفه به **قوله** العقل معتبر في
اثبات الاهلية ان ارادوا انه معتبر لها فقط وهو خلاف الاجماع لان
اهل القبلة متفقون على ان حكمه معتبر في اثبات صفات الالوهية
واثبات المعجزة والنبوة وان ارادوا انه معتبر للاهلية وغيرها فهو متفق
بين الجميع فلا يكون مذهبا ثالثا والحق ان الحق معتبر واجيب
بانهم ارادوا به انه ليس بموجب بنفسه حكما من احكام الشرع كما قال
المعتزلة بل شرط للايجاب امر آخر وهو انضمام الخطاب
اليه وادراك زمان التأمل ولم يهدروه ايضا كما اهدره الاشعرية
حتى قالوا ان الناشي على شاهق لو وصف الكفر واعتقده
ولم يصفه لم يكن معذورا وكان من اهل النار وجعلوا ادراك
مدة التأمل بمنزلة الخطاب بخلاف ما قاله الاشعرية فكان هذا قولا
ثالثا متوسطا بين الغلو والتقصير والله اعلم **قوله** ويولد على الفطرة
اي ويقول عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه
او يمجسانه رواه البخاري من حديث ابي هريرة رض **قوله** والجواب
عليهم اي يعني الجواب عن الآية ان المراد منها تعذيب ما لا يوقف
عليه الا بالسمع ونحن نقول به كمن اسلم في دار الحرب ولم يبلغه
السمع لا يكون معذورا على ترك الشرائع كالصلوة والزكوة لان
العقل لا اهتداء له في ذلك وقيل المراد بالعذاب المنفي عذاب
الاستيصال اي لا يعذبون تعذيب الاستيصال الا بعد ظهور
الحجة العقلية والشرعية فلا نافي التعذيب الموقوف بغير ظهور احدى

الحجتين

الحجتين وهو العقل فتأمل والجواب عن الحديث ان العلماء قد اختلفوا
في المراد بالفطرة على اقوال كثيرة ذكرها ابن حجر في شرح البخاري اشهرها
ان المراد بها الاسلام ثم الحديث على هذا المراد لا يطابق مدعى الخصم
فانه لا يقول بصحة ايمان الصبي العاقل لعدم ورود الشرع به فكيف
يستدل بهذا الحديث الدال على صحة ايمانه لانه اذا ولد على الاسلام فايمانه
صحيح بل انما يطابق مذهبنا واستدل الامام احمد بهذا الحديث على اسلام
الطفل الذي يموت ابواه كافرين ولا حجة فيه فقد استمر على
الصحابة ومن بعدهم رض على عدم التعرض لاطفال اهل الذمة و
قد ساق شيخ الاسلام ابن حجر في شرح البخاري في اطفال المشركين
عشرة مذاهب ولم يرد فيه حديث صحيح يعتمد عليه **قوله** والاهلية نوعان
اي لما ثبت انه لا بد في المخاطب من اهلية الخطاب وانها لا تثبت الا
بالعقل قال للاهلية نوعان اهلية الوجوب وهي صلاحيته لوجوب
الحقوق المشروعة له وعليه واهلية الاداء وهي صلاحيته لصدور الفعل
منه على وجه يعتد به شرعا وقد ذكرنا فيما تقدم ان الوجوب عبارة
عن شغل الذمة والاداء عبارة عن تفريغها وهذا لا يخفى انه تقسيم
المطلق الاهلية لا الاهلية المتقدمة فان المراد بها اهلية الوجوب
فيلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره **قوله** وهي بناء على
قيام الذمة اي الذمة في العهد لان نقضه يوجب الذم قال الله تعالى
لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي عهدا ومنه يقال اهل الذمة
للمعاهدين من الكفار وفي الشرع تختلف فيها فمنهم من قال انها
وصف وعرفها بانها وصف يصير الشخص اهلا للايجاب له وعليه
واعترض بان هذا صادق على العقل اذ هو مناط التكليف وهو
غير الذمة والوجوب واجيب بانا لا نسلم ان العقل هذه
الحيثية بل العقل انما هو لتفهيم الخطاب والوجوب مبني على
الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك
الوصف كالو ركب العقل في حيوان غير الادمي لم يثبت الوجوب له
وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا
للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط ومعنى قولهم وجب او ثبت
في ذمته كذا الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الواجب

رد اطفال المشركين
١٢

متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف مستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق
ومنهم من جعلها ذاتا وهو اختيار فخر الاسلام والمص وعرفها
بانها نفس ورقبة لها ذمة وعهد وهذا لعند المحققين من تسمية
المحل باسم الحال ومعنى وجب في ذمته كذا اى وجب على نفسه باعتبار
كونه محلا لذلك العهد الماضي والمراد بالعهد ما جرى بين الرب جل
وعلا وبين عباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله عز اسمه واذ
اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية ولك ان تقول
ان ارادوا بالذمة النفس الصالحة لقبول التكاليف فذلك صحيح
اذ الحقوق انما تجب عليها لكن لا حاجة الى تسميتها ذمة حتى وقع
الاختلاف فيها اذ لا يكفي في احكام الحقوق من صحة المطالبة
والتحكم والالزام والحبس واخذ الحق ان يقال لي دين عليه او حق
عليه او واجب عليه وان ارادوا غير النفس الصالحة فلا معنى له ولا حاجة
اليه والجواب انه لما ثبت في الشرع ان ثبوت صلاحية التكليف
للنفس باعتبار العهد الماضي سموا النفس الصالحة لقبولها
باسم العهد وهو الذمة يعني انها ذات ذمة اشارة الى ان ملك
الصلاحية باعتبار ذلك العهد فلا خلاف بين اهل الشرع ان ذلك
الوصف ثابت للنفس وانه مسمى بالذمة وانه محل الوجوب وقد ثبت
تسمية محل الوجوب بهذا الاسم في الصدر الاول من الصحابة والتابعين
رضي الله عنهم والائمة الذين رحمهم الله تعالى فاحتاج المتأخرون الى
تحقيقه وتوضيحه وليس في ذلك تكلف بل هو تحقيق وتقرير
لمنشأ هذا الاسم بعد ما ثبت حقيقته بالاجماع ولا يكفي في
احكام الحقوق ما ذكره اذ لا بد من بيان محل الوجوب لابتناء احكام
كثيرة عليه كما عرف في الفروع فتنبه لذلك قوله والآدمي يولد
وله ذمة صالحة للوجوب اي من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق
له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى
الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال فذمته مطلقة
لصيرورته نفسا من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء
حتى يثبت له الملك فيما يشتريه الولي له ويجب عليه ثمن مثله
قوله وحقوق الله تعالى يجب على الصبي كوجوبها على البالغ وسا

سقط

سقط عنه انما يسقط بعذر الصبا دفعا للحرج لان مبنى الوجوب على صحة
الاسباب وقيام الذمة لا على الاختيار وذلك موجود في حقه فيثبت
الوجوب لانه جبري فلا يعتبر له العقل والتمييز وذهب المحققون الى
انتفاء الوجوب عنه اصلا وهو الصحيح لان القول بالوجوب مع
عدم حكمه قول باخلاء ايجاب الشرع عن الفائدة في الدنيا لعدم
تصور الابتلاء وفي الآخرة لعدم تأتي الجزاء على الصبي غير مخاطب بالاجماع
ويؤيده حديث رفع القلم عن ثلاث فانه يدل ظاهره على انتفاء
الوجوب اصلا وللقائل ان يقول يشكل على ظاهر الحديث النائم
الذي خرج عنه الوقت فانه انما يسقط عنه وجوب الاداء لا نفس
الوجوب على ما عرفت والا لما وجب القضاء لانه يمكن له اشتغال
الذمة والخطاب متأخر ويمكن ان يقال نفس الوجوب متأخر ايضا
في حقه الى ان يفيق فتشتغل ذمته ويخاطب بالقضاء باعتبار السبب
فان قلت الفريق الاول يقولون المراد بالرفع رفع وجوب الاداء
لا اصل الوجوب فلا يرد عليهم النائم قلت مسلم ولكن يرد عليهم
المجنون فانه ليس في حقه وجوب اصلا بالاتفاق والجواب
الصحيح عن اصل الاشكال ان يقال الرفع مقبول بطريق التوزيع
فالمراد برفع نفس الوجوب بالنسبة الى الصبي والمجنون ورفع
وجوب الاداء بالنسبة الى النائم اذ للفرق في النظم لا يوجب الفرق
في الحكم فتفطن لذلك قوله والعقوبات يعني لا يجب على
الصبي العقوبات المحضة كالحدود والقصاص لانعدام حكمها في حقه
ولا يجب ايضا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد ويجب
عند ابي حنيفة وابي يوسف الحاقا بالاهلية القاصرة قوله
اي الردة لا تجعل عفوا بعذر من الاعذار حتى كانت ردة الصبي
معتبرة في احكام الدنيا والآخرة عند ابي حنيفة ومحمد استحسانا
حتى لو ارتد والعياذ بالله وابواه مسلمان لا يعفى عنه بعذر الصبى
بل يحرم عن الميراث وتبين منه امرأته المسلمة ويعذب في الآخرة
عذاب الكفار ولكن لا يقتل ولا يقتل من قتله قبل البلوغ وبعده كالمرتد
وعند ابي يوسف والشافعي لا يحكم بصحتها في حق احكام الدنيا
وهو القياس ويحكم بها في حق احكام الآخرة كما قال به ابو حنيفة ومحمد

فاعتبارها في حق احكام الآخرة محل اجماع لان حصول الثواب والخلاص
عن العقاب عفوا عن الكفر من غير توبة خلاف النص لا يقال بهذه
الحيلة بلا نية قول المعتزلة لان الصبي العاقل غير معذور في الجهل
بالله وترك الايمان لانها مثبتة على القول بالصحة لا بالوجوب
فتامل **قوله** كالصلوة ونحوها اي من العبادات البدنية والمالية
فان قلت هذا الكلام مناقض لما ذكر في تقسيم المامور به فانه ذكر
هناك ان الصلوة حسنة لعينها وههنا ذكرانها بين حسن وغيره
قلت المراد من الحسن بعينه ههنا ما لا يحتمل السقوط والصلوة تحتمل
فكانت بين الحسن والقبح بهذا الاعتبار **قوله** ان كان نفعا محضا اي
خالصا عن شائبة الضرر كقبول الهبة والصدقة وقبضهما والاصطياد
والاحتطاب والاحتشاش ونحوها وكذلك البيع والطلاق والعتاق
بطريق التوكيل عن غيره لانه نفع محض لان صحة عبارته من اتم المنافع اذ
بذلك يصير مهتديا في التجارات عارفا بمواقع الغبن والخسران لكن
لا يلزمه العهدة حتى لا يرجع بحقوق اليه فان قلت لو شهد الصبي لم تقبل
فكانت عبارته فاسدة وان لم يلزمه ضرر قلت عبارته صحيحة في
نفسه ومع هذا لا يكون حجة على الغير لان للشهادة بمنزلة الولاية
على غيره والصبي ليس من اهلها **قوله** يبطل اصلا اذن الولي او لم
ياذن لان الولي لا يملكها عليه لانها من عدم النظر الا ان حسب
سبب الولاية فلا يملك اجازتها وانما يملك القاضي عليه
الاقراض لقدرته على استخلاصه من غير بينة بخلاف غيره من الاولياء
فانقلب القرض بحال القضاء نفعا محضا لا شوب مضرة لان
العين غير مامون العطب والدين مامون العطب الا من جهة
التوى بان يجحد المال وقد وقع الامن عنه بولاية القضاء فصار
ملحقا بالنافع الخالصة وفي رواية يملكه الاب ايضا لانه يملك
التصرف في ماله ونفسه فكان بمنزلة القاضي **قوله** كالاجارة
والنكاح واخذ الشفعة والرهن والشركة وغيرها مما يحتمل
الربح والخسران **قوله** تثبت فيه شبهة النيابة في تصرفه
فيكون بمنزلة بيع الولي وكما لا يجوز بيع الولي ماله من نفسه بغبن
فاحش لا يجوز بيع الصبي منه بغبن فاحش لاعتبار شبهة

النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي وسقطت في غيره وهو
التصرف مع الاجنبي ومع الولي بمثل القيمة وبا يتغابن الناس في مثله
نظرا الى الاصل وهو ان تصرفه تصرف الملاك لكونه مالكا حقيقة
قوله واصل العقل ثابت لا تعتبر عبارته فيه الى ذلك التصرف
حتى اذا وقع منه لا يقع صحيحا **قوله** كالاسلام والردة والبيع وان
كان من الاسلام والردة يحصل له بصنع احد ابويه والبيع يفيده ملك
العوضين اذا باشره الولي لاجله **قوله** يعتبر عبارته فيه دون عبارة وليه
ويقع صحيحا اذا باشره بنفسه وهذا بناء على اصله وهو ان من جعل
وليا شرعا لا يكون مولّيا عليه لان كونه موليا عليه سمة العجز
وكونه وليا سمة القدرة وهما متضادان فلا يجوز اجتماعهما قلنا
سلم ان لو كان ذلك باعتبار واحد وليس كذلك فان ثبوت
الولاية له باعتبار اصل اهليته وثبوتها عليه باعتبار قصورها
ولا تضاد بين ما يحصل له بمباشرة وليه مرة وبينه عند حصوله
بمباشرة نفسه مرة اخرى **قوله** والامور المعترضة على الاهلية
نوعان لما فرغ من بيان الاهلية بنوعيها شرع في بيان امور
معترض عليها كالموت او احدهما كالجنون والنوم او الموجبة تغيرا
في بعض احكامها مع بقاء اصل الاهلية كالسفر فالعوارض نوعان
سماوي وهو ما ثبت من قبل الشارع من غير اختيار للعبد فيه
ومكتسب وهو ما كان للعبد فيه اختيار وقدم السماوي على
المكتسب لكونه اكثر تغييرا او اشد تاثيرا ومجموع النوعين ثمانية
عشر استقراء احد عشر سماوية وسبعة مكتسبة وقدم الصغر على
ساير انواع السماوي وذكر الموت آخرا لان الصغر اول احوال
الانسان والموت آخرها والمذكور بينهما احوال يوجد بين
الولادة والموت فناسب ان يذكر الاول اولا والآخر آخرا و
المتوسط متوسطا وقدم الجهل على ساير انواع المكتسب لكونه اصلا
في الانسان لقوله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون
شيئا وختم بالاكراه لان المكتسب على نوعين ما يكون من نفس
المكلف وما يكون من غيره والاول اشبه في المناسبة من
الثاني لان المانع اذا كان من غيره ربما يدفعه قبل الوقوع بخلاف ما

فصل
الامور المعترضة على الاهلية

مطلب

ذكرهما

اذا كان منه لانه قد يقع فلا يمكن دفعه اولان الموت في التساوى لما اخرنا ما قلنا ذكر الاكراه عاملة في المكتسب آخر المناسبة بينهما لان كلا منهما سلب الرضا وانما ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لان الانسان قد يخلو عن الصغر كآدم وحواء عليهما السلام ولانه غير داخل في ماهية الانسان لان حقيقته حيوان ناطق فكان النطق من العوارض لا من الذاتيات ولهذا جعل الجهل من العوارض مع انه امر اصلى لكونه زايدا على حقيقة الانسان كالصغر هذا اذا قلنا ان معنى كون هذه الامور عوارض انها ليست من الصفات الذاتية اما ان اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب فافهم وانما جعل الجهل من العوارض المكتسبة وان لم يكن باختيار العبد لا سبيل من تحصيل العلم فكان ترك التحصيل مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسب فكان كسبيا فان قلت فعلى هذا وجب ان يكون الرق من المكتسبة لانه شرع جزاء على الكفر في الاصل وانه متمكن من دفعه بالاسلام قلت بعد ما ثبت لا يتمكن العبد من ازالته بخلاف الجهل فانه مقدور الدفع بعد وجوده قبل الحمل والاجماع من العوارض واجيب بانهما من قبيل المرض فكان ذكر المرض يشملهما واورد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد واجيب بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانهما فافردهما بالذكر **قوله** فهو في اول احواله كالمجنون فيسقط عنه كما يسقط عن المجنون من التكاليف بل اولى لان مع عدم العقل لا تميز له بخلاف المجنون فانه قد يحصل له تمييز وان لم يكن له عقل بخلاف ما لا يسقط بنفسه ويسقط باسقاط من له الحق كزمان المتلفات ونفقة الاقارب والزوجات فانه لا يسقط بها هذا حكم الصغير اذا لم يعقل اما اذا عقل بان ظهر فيه شيء من اثار العقل فقد اصاب نوعا من اهلية الاداء دون اهلية الوجوب وهي الاهلية القاصرة ولكن للصغر عذر مع ذلك بواسطة نقصان العقل فيسقط به عن الصغير ما يحتمل السقوط عن البالغ بالاعذار من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم والحدود والكفارات ونحوها فان العبادات البدنية تسقط بالاعذار والحدود تسقط

بالشبهات

بالشبهات ولهذا قلنا ان الصبي لا يقتل بالردة لان القتل مما يحتمل السقوط عن البالغ فان المرتدة لا تقتل وقلنا انه صح شروعه في الصوم والصلوة بلا لزوم مضى فيه ولا وجوب قضاء لو افسده لان لزوم القضاء يحتمل السقوط عن البالغ **قوله** واذا اسلمت امراة المجنون بان كانت كتابية تحت مجنون كتابى واجاه كتابيان يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما صار المجنون مسلما تبعا له وبقى النكاح والا فرق للحال وكان القياس التاخير الى الافاقة كما في الصغر الا ان هذا استحسان لان للعز حدا معلوما بخلاف الجنون ففى التاخير ضرر بالزوجة فصار فيه في الفساد ما لا يخفى لقدرة المجنون على الوطى فان قلت الخطاب ساقط عن المجنون فلم يعرض الاسلام قلت عرضه ليس باعتبار انه واجب بل باعتبار انه يقع صحيحا على تقدير الاداء والتزويق على تقديره الا بالاكتفاء بالاهلية القاصرة على وجه النظر ودفع الضرر عن الزوجة لا يقال اذا كان التزويق ثابتا من هذه الحيثية فلا يكون الصغير كالمجنون لانا نقول التشبيه لا يقتضى العموم **قوله** والردة والمطالبة بالعهدة وهو ليس من اهلها فان قلت هذه العهدة تلزم المجنون ايضا اذا ابى ابواه من الاسلام او لم يكن له ابوان وهو ليس من اهلها قلت نعم لكن اذا لم يعرض على ابويه الاسلام وليس في التاخير نهاية لعدم نهاية المجنون يلزم الاضرار الكلى بالمراة وهي كونها تحت كافر ود الا يجوز بخلاف الصبيان لان له حدا **قوله** وحرمة الميراث يعنى من اقاربه الكفار **قوله** لان الايمان لا يتنوع الى فرض ونفل وانما هو نوع واحد ولهذا لا يشترط نية التعيين في الايمان لانه يؤدى به عن الفرض بل على اى وجه ياتى به يقع عن الفرض **قوله** ووضع عنه الزام الاداء لانه يحتمل السقوط بعذر الاكراه لا يقال كيف وضع عنه الزام الاداء والتكليف مع انه اذا اداه يكون فرضا لانا نقول الاداء قد يقع فرضا وان لم يكن واجبا كصوم المسافر على ما مر **قوله** وهذا استحسان حاصله ان هذا الاستحسان في الجنون العارض بلا خلاف من اصحابنا فاما الاصلى فهو مثل الصبا عند ابى حنيفة وعند محمد وهو ظاهر الرواية كالعارض من غير فرق ويظهر ثمرة الخلاف فيمن بلغ مجنونا ثم افاق قبل مضى شهر رمضان او قبل تمام يوم وليلة فانه يجب عليه قضاء

اختلاف مح

جنون

ما مضى من شهر رمضان وما فاته من الصلوات عند محمد خلافا لابي يوسف
وقيل الخلاف على العكس ثم لما لم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبرنا ما
هو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة
لانها وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق ساعة
من شهر رمضان ليلا او نهارا لزمه قضاء جميع الشهر في ظاهر الرواية و
الصحيح ان الافاقة ان كانت في الليالي لا يلزمه القضاء وكذا في غير
وقت النية من الشهر على الصحيح لان الصوم غير متعين في تلك
الاوقات وما لا يعتبر فيه الصوم من الاوقات لا يكون بالافاقة
فيه ملزما بخلاف ما لو حصلت منه الافاقة في وقت النية حيث يلزمه
القضاء اتفاقا ثم اشترطوا في الصلوة التكرار ليتاكد الكثرة فيتحقق
الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط
تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت
اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الواجب تيسيرا على المكلف
في سقوط القضاء وهذا استحسان **قوله** ثمرة الخلاف تظهر
فيما اذا جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد وقت العصر
لا يجب القضاء عندهما لتكرار الوقت لزيادته على يوم وليلة
ويجب عنده لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم تصر ستا ولو استمر
الى دخل وقت العصر لا يقضي اتفاقا والقائل ان يقول كلا الفريقين
مطالب بالفرق بين هذه المسئلة وبين ما اذا كثرت الفوائت حتى
سقط الترتيب اما ابو حنيفة وابو يوسف حيث جعل الكثرة ثمه
ان يزيد الفوائت على خمس بخروج وقت السادسة بخلافه هنا
واما عند محمد فانه جعل حد الكثرة ثمه بدخول وقت السادسة بخلافه
هنا ويمكن الجواب هنا بالتمسك بالاثر بان محمدا اعتبر الاحوط
هناك دفع الحرج وههنا تمسكا بالاثر عن علي وابن عمر فيهما بايتان على
اصلهما لولا وجود واعلم ان الخلاف المذكور بين ابي حنيفة وابي
يوسف ومحمد ذكره فخر الاسلام في اصوله وفخر زاده في مبسوطه
وصاحب الهداية وذكر ابو الليث وشمس الائمة السرخسي ان اختيار
... عامة رواية عن ابي حنيفة وذكر صاحب المنظومة والطحاوي
الخلاف بين ابي حنيفة ومحمد ولم يذكر قول ابي يوسف فان قيل

بل اعتبر ثم

بل اعتبر ثم التكرار في اسقاط لزوم الصوم فاعتبر نحوه في الصلوة قلنا
قد اعتبرناه كذلك فان الصوم وظيفة السنة وان خص اداؤها ببعضها
بعض الشهر بدليل وظيفة اولى اذ الاستيعاب لا يتحقق الا بوجود
جزء من شوال ويكون الجنس كالمتكرر بتكرر وقته وبه تتاكد الكثرة
فلا يحتاج الى تكرر حقيقة الواجب فيه على وزان ما قال ابو حنيفة وابو
يوسف في الصلوة على ما مر على ان من شرط المؤكد ان لا يزيد على
الاصل ما لم يخص وظيفة اولى ما لم يمض احد عشر شهرا فيزداد ما جعل
تابعا على الاصل وهو فاسد ولا يلزم عليه زيادة المرتين في غسل
اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفرض فضلا
عن ان تزيد عليه ظاهرا ونقصا بخلاف ما نحن فيه فان الزائد فيه شرط كالاصل
فلم يجز ان يكون زائدا عليه **قوله** وفي الزكوة بجميع اي حد الامتداد في حق الزكوة
ان يستغرق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي يوسف وهو الاصح لان
الزكوة انما تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام
عن ابي يوسف انه اقام اكثر الحول مقام كله تيسيرا على المكلف
لقربه الى السقوط والنصف عنده ملحق بالاقل واعلم انه شرع مع الجنون
ما كان حسنا لا يحتمل السقوط وطريق التبعية حتى حكمنا بايمان المجنون
تبعا باحد ابويه وان لم يصح منه اداؤه بنفسه وكذا يثبت في حقه ما
كان قبيحا لا يحتمل العفو كالكفر والارتداد تبعا لابويه بان اذا بلغ مجنونا
وابواه مسلمان ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب وهو معهما وان تركاه بدار الاسلام
كان مسلما تبعا للدار اما لو بلغ عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم ارتدا
ولحقا بدار الحرب لم يحكم بردته تبعا لهما وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل
ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه اذا اسلم بنفسه كان اصلا ولا يستقيم
جعله تبعا **قوله** وكان المجنون يشبه اول احوال الصبي لعدم العقل
يشبه المعتوه باخر احوال الصبي في وجود العقل وذلك لان الصبي
في اول احواله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الاخر ناقص العقل فالحق
به المعتوه **قوله** وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام قال بعض المحققين
حكم الصبي حكم المعتوه مع العقل الا ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر
عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل كما لا يؤخر عرضه على ابوي المجنون
بخلاف الصبي وفي هذا الاستدلال نظر لانه لا فرق بين المعتوه والصبي

حتى يحكم بكفره وارتداده

العاقل في عدم تاخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما
والزامهما لان ذلك لحق العقد وهو الزوجية وانما يسقط عنهما خطاب
الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة واما التاخير في حق الصغير الذى
لا يعقل خاصة ولا فرق بين المعتوه والصبي العاقل لصحة اسلامهما
قوله فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع وكذا لا يطالب
بالشرا بنقد الثمن قوله وكونه صبيا او معتوها الخ هذا جواب سؤال
بان يقال الصبا والعته ينافيان التكليف بالالزامات اجاب بان
كون المستهلك صبيا او مجنونا لا ينافي عصمة المحل لان الاموال معصومة
بعصمة لا ينافيها عذر المتلف قوله والنسيان وهو بديهي الخ فلا
يجب تحقيقه لان التعريف انما يكون لما حقيقته مجهولة نعم قد يعرف
البديهي بحسب اللفظ وجاز ان يكون بديهيا ومجهولا فان البديهي
وان لم يتوقف حصوله على نظر وكسب يمكن ان يتوقف على شيء آخر
من توجه العقل اليه او الاحساس به او الحدس او التجربة فالبداهة
لا تستلزم الحصول وانما كان النسيان بديهيا لان كل احد يحس به
وكل ما هذا شانه يكون بديهيا القصور حصول حقيقته في النفس
وحصولها في النفس اقوى تصورا من حصول المثال فان تصور
الصفات النفسانية الوجدانية اقوى تصورا من الامور الخارجية عن
النفس قوله وهو فترة طبيعية تحدث الانسان بلا اختيار
منه فتمنع حواس الظاهرة والباطنة عن العمل وتحبس العقل عن الاستعمال
عن قيامه فيعجز العبد عن اداء الحقوق قيل فيه نظر فان الحواس الباطنة
لا تسكن في حالة النوم وعند الاطباء هو سكون الحيوان بسبب
منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ تحبس النفسان عن الجريان
في الاعضاء قوله وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده فرضا في
تلك الحالة لصدوره عن غير قصد واما القعدة الاخيرة اذا أديت
مع النوم فلا نص فيها عن محمد ولكن قيل يعتد بها مع النوم فرضا لانها
ليست بركن ومبناها على الاستراحة والنوم لا ينافيها بخلاف ما
عداها من الفروض وقيل لا يعتد بها حتى لو لم يعدها بعد الانتباه
فسدت صلوته واذا تكلم النائم في صلوته حالة نومه لم يتعلق به حكم
الصحة والفساد لعدم الاختيار الخ قوله من ان يكون كلاما وهذا اختيار

فخر الاسلام

نسيان
نوم

فخر الاسلام والمص وفي المحيط وفتاوى قاضي خان والخلاصة ان صلوته
تفسد من غير ذكر خلاف وفي النوادر اذا تكلم النائم في الصلوة تفسد
صلوته من غير ذكر خلاف وفي النوادر وهو المختار لاطلاق النص
واما قهقهة النائم في صلاته فلا رواية فيها عن محمد وذكر في المغني
ان عامة المتاخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء
والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة
واما الصلوة فلان النائم فيها كالمستيقظ شرعا وروى شداد
بن اوس عن ابي حنيفة انها تبطل الوضوء دون الصلوة كان له ان يتوضأ
ويبني على صلوته بعد الانتباه وفي عامة نسخ الفتاوى انها تبطل الصلوة
ولا تبطل الوضوء لان كونها حدثا باعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم
ومختار المص وفخر الاسلام انها لا تبطل الوضوء ولا الصلوة لان النوم
يبطل حكم الكلام قيل وعليه الفتاوى قوله يصير المرء عرضة الخ ولو قال
يصير به الشخص عرضة لكان اولى لشموله الذكر والانثى قال في الصحاح
المرء الرجل يقال هذا امرء صالح ورايت امرأ صالحا ومررت بامرئ
صالح واعلم ان بعض الشراح قال الرق عند عرف الفقهاء عبارة عن
صورة الادمي محلا للتملك والابتذال ويلزم منه العجز فكان قوله
واما الرق فهو عجز حكمي تعريف بلازمه لا بحقيقته فانه كم من عجز حكمي
يوجد ولا رق فيه كالاجنبي في حق المستأجر والمقتدي في حق الامام
والصبي العاقل في ملكه لحق الاب فان كل واحد منهم عاجز حكما في حق
التصرف وليس برقيق انتهى وفيه نظر فان الحد لا بد من الاهتمام اجزاء
حد الرق من قوله عجز حكمي الى قوله عرضة للتملك وما ذكره من صور العجز
الحكمي مسلم لكن لا بحيث يصير به الشخص عرضة للتملك فافهم قوله
وهو وصف لا يتجزى التجزي في الاصل بالهمزة لكن الفقهاء لينوا
الهمزة تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب في الهمزة فصار يتجزى
بالواو ثم قلبوا الواو لوقوعها طرفا فقالوا التجزي اي الرق وصف
قائم بالمرقوق لا يقبل التجزي في الاصح لما ذكر محمد في الحاوي بجامع
الكبير من ان مجهول النسب لو اقر بان نصفه ملك فلان يجعل عبدا
في شهاداته وجميع احكامه من غير ذكر خلاف ولم يجعل نصفه عبدا
ونصفه حرا في الاحكام بحيث لو انضم مثله اليه فيكونان كحر في الشهادة

مطلب افعال النائم في الصلوة
لفظ مراة
رق
لفظ التجزي

كما قيمت المراة ان مقام الرجل وان ثبت عليه ما اقربه بالمملوكية النصف لمن اقر لها وفي هذا الاستدلال نظر اذ لا تدل هذه المسئلة على عدم تجزى الرق لان الشهادة انما تقبل من حر فلهذا لا تقبل شهادته وما ذكره من الفضم لا يمكن هنا لان التكلم من النصف الشايع لا يتصور بخلاف الذات غاية الامران يكون ملحقا بالرق في الشهادة لا انه يكون رقيقا وللقائل ان يقول سلمنا امتناع تجزى الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويجعل العبد في البعض الآخر شاغا فلا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا يقبل التجزى لابتنائها على كمال الاهلية فينعدم بروتيه البعض لا يقال الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان لان الممتنع ان يكون الموصوف بالحرية العلية موصوفا بالرق والقائل بذلك بل المحل يتصف بهما شاغا كما اذا ملك زيد نصف عبد شاغا فانه قد اجتمع مالكية زيد وعدم مالكيته باعتبار النصفين فتفطن لذلك **قوله** كالعتق الذى هو ضده لا خلاف في ان العتق لا يتجزى لانه قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للمالكية والشهادة والولاية ويمتنع بها عن يد المستولى حتى لا يملكه بالقهر وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض دون البعض وفي قوله الذى هو ضده اشارة الى عدم تجزى الرق لعدم خلو المحل عنهما فيلزم من عدم تجزى العتق عدم تجزيه ضرورة والحاصل انهم اتفقوا على عدم تجزى العتق والرق وعلى قابلية الملك للتجزى ثبوتا وزوالا لاجماعهم على جواز بيع العبد من اثنين وبيع النصف وتبعية النصف الآخر فيلزم من عدم تجزى السبب عدم تجزى المسبب فان قلت ينبغى ان يكون الملك غير متجز لان سببه وهو الرق لا يتجزى والمسبب يثبت بحسب ثبوت السبب على ما قلتم قلت مرادنا بالسبب هناك العلة لان الرق مقترن بالكفر ولكن ذلك الرق والملك لان الرق سبب محض لا يلزم من ثبوته ثبوت الملك والعلة انما هى الشراء والاستيلاد والهبة والصدقة والارث فلهذا قلنا بتجزى الملك لتجزى سببه لانه ربما يوجد الشراء في البعض دون البعض فكذلك

فى تجزى العتق

اخواته **قوله** وكذلك الاعتاق عندهما لا يتجزى الخ اعلم ان اصحابنا اختلفوا فيما بالعتق وهو الاعتاق اهو رفع للملك ام للرق واثبات العتق فقال ابو يوسف ومحمد بالثانى والرق لا يتجزى بالاجماع فكذلك الاعتاق لعدم تجزى لازمه وهو العتق اتفاقا لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هى حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدى بمفعوله والاثر الشئ اللازم له فلو تجزى الاعتاق بان يقع على جزء من المحل دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله لان محل الاعتاق والعتق واحد وهو الرقيق وتجزيهما **قوله** وقال ابو حنيفة رح انه ازالة الملك الخ يعنى ان الاعتاق ازالة الملك لانه تصرف قولى من تصرفات العبد فلا يتعلق الا بحقه وهو المالية والملك وذلك متجز بالاتفاق وحاصل قولهما ان الاعتاق اثبات العتق قصدا وازالة الملك ضمنا واثباته بان الرق الذى هو ضده وهما لا يتجزيان ▪ فلا تجزى بالاعتاق واذا لم يتجز كان اثباته في كل المحل اثباته في الكل حاصل قوله ان الاعتاق ازالة الملك قصدا ويثبت العتق ضمنا للازالة لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره وحقه في الملك وهو متجزى فكان الاعتاق الذى هو اسقاط متجزيا لان ثبوت المعلول بقدر ثبوت العلة **قوله** وهذا الجواب ضعيف الخ حاصله ان التنافى يلزم اذا كانت المالكية والمملوكية من جهة انه مال كما قرره المص رح اما اذا كان مملوكا من حيث كونه مالا ومالكا من حيث كونه آدميا فلا تنافى لاختلاف الجهة ولا يخفى ان وجه الضعف المذكور هو السؤال بعينه فكانه يقول السؤال على حاله واجاب بعض الشراح بانه عند اختلاف الجهة يلزم التنافى ايضا لانه اذا كان مالكا للمال من حيث انه آدمى وهو وما في يده من المال ملك لمولاه يلزم ان يكون الشئ الواحد مملوكا لشخصين في حالة واحدة لكل واحد منهما على الكمال وهو محال واجاب بعض مشائخنا بانه جائز ان يكون مالكا باعتبار الآدمية مملوكا باعتبار المالية لما يلزم من احد المحذورين اما تملكه لنفسه اذ لا فرق بينه من حيث هو مال وبين غيره من سائر الاموال فيجوز له بيع نفسه من غيره فيما اذا وهب السيد من نفسه مثلا وهو محال للتنافى لوازم الصفتين او التخصيص بغير مخصص فيما خصت مالكيته بما سوى

نفسه من الاموال فاذا لا يملك العبد شيئا من الاموال وان ملكه
لفوات اهليته منه فوانا قد نزل منزلة الجماد وهو كلام حسن جيد
فافهم قوله حتى لا يملك لعبده الخ ولم يأذن وسواء كانت الامة
المعتدة للوطي ملكا للسيد باذنه واذن له فيه او كانت ملكا للمكاتب
فلا يملك من فيه شيء رق وطي امة الا بعقد لان الشراء من احكام الملك
كالاعتاق فلا يملكه الا من يملكه وملك المكاتب ناقص ولذا
لا ينفسخ النكاح بملك زوجته قوله كالذمة الخ ان قلت سلمنا ان الذمة
من كرامات البشر وكمالات حاله ولكن لم قال المص الرق ينافي كمال
الحال مثله الذمة وللعبد ذمة قلت نعم للعبد ذمة لكن ليست بذمة مطلقة
بل هي ناقصة ضعفت بالرق ولذا قلنا ان ذمته لا تحتمل الدين
بنفسها لضعفها حتى لا يطالب به الا اذا انضم اليها مالية الرقبة
والكسب فيستوفى من الرقبة والكسب الى ان يصرف الكسب
الى الدين اولا فان لم يف به او لم يكن له كسب يصرف مالية الرقبة
اليه بان يباع في الدين اذا لم يفده مولاه خلافا لزفر والشافعي ولا يباع
ما بقي من الكسب بالاجماع وان لم يكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض
عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وللرق اثر في التنصيف كما دل عليه اشارة
قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وما روي
عن ابن عمر رضي الله عنه انه قال لا يتزوج العبد اكثر من ثنتين وكذا على النساء
ينتقص بالرق الى النصف حتى يصح نكاح الامة اذا تقدم على الحرة ولا
يصح لو تأخر او قارن لتعذر التنصيف في المقارنة ينقص منها عشرة
دراهم يعني اذا بلغت قيمة المرقوق المقتول دية الحر او زادت
عليها ينقص منها شيء له خطر في الشرع وهو عشرة دراهم اذ بها يتم
نصاب المهر والسرقة احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر خلافا
لابي يوسف والشافعي حيث اوجبا قيمته على العاقلة بالغة ما بلغت
قوله لان كمال الخطر لانسان بكمال مالكيته الخ لك ان تقول
ظاهر هذا التعليل يقتضي ان ينتقص قيمته عن دية الحر لانتفاء
احد المالكين وكذا ما قدمناه من ان للرقبة اثرا في التنصيف الدليل
والجواب ان المالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية
النكاح وثبوتها بالذكورة فالعبد قد ثبت له مالكية النكاح وكمالها

وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا للنقصان في مالكية
العبد ولم يختلف فيه مالكية العبد بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته
بل انما تمكن فيه نقصان لانهما يستتبعين ملك الرقبة وهو منتف
للعبد وملك اليد اعني تنصيف رق وهو ثابت له فلزم بواسطة
نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته فقدرناها بعشرة لانه قد
اعتبره الشرع في اقل ما يستوفى به على الحر استمتاعا قوله عند ابي حنيفة
وابو يوسف معه في رواية عنه قوله وعند محمد والشافعي وابي يوسف
في رواية اخرى قوله الى صح اقرار المأذون بالسرقة التقييد بالمأذون
هنا ليس بظاهر بل بفسد لانه لا فرق بين اقرار المأذون والمحجور
بالسرقة المستهلكة بفعله وجب عليه بغير قطع بغير ضمان عندنا
سواء صدقه المولى على السرقة او كذبه وقال زفر باسقاط القطع ووجوب
المال للحال ان كان مأذونا وبعد العتق ان كان محجورا وكان الشراح
انما قيد بالمأذون لقول المص بعد وفي المحجور اختلاف فظن ان صحة
اقراره بالسرقة المستهلكة والقائمة بالاتفاق اذا كان مأذونا
وليس كذلك اذ لا فرق بين المأذون وغيره عند الثلثة واما اقراره
بسرقة العين القائمة في يده فصحيح في حق المال اذا كان مأذونا بالاجماع
حتى ترد على مالكها وكذا في حق القطع ايضا خلافا لامر فلو ذكر الشارح
قوله اذا كان عندنا قوله والقائمة لكان اولى كما ذكرنا قوله يعني اذا اقر العبد
المحجور عليه بالسرقة فان كان المال قائما قطع ولا ضمان قوله تكرار
لا فائدة فيه وليس هو مقصود المصنف بل ولا يطابق صنيع الشارح
على ما لا يخفى وكان المناسب ان يقول يعني في اقرار العبد المحجور بالسرقة
القائمة اختلاف بين علمائنا الثلثة فعند ابي حنيفة يصح اقراره مطلقا
فيقطع ويرد المال على مالكه وعند محمد لا يصح ولا يرد المال قوله والمرض
وهو حالة الخ وعند الاطباء هو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان
يجب عنها بالذات آفة في الفعل قوله كان المرض من اسباب
العجز جواب لما مر قوله كالنكاح بمهر المثل والنفقة واجرة الطبيب
قوله مستندا الى اوله اي حال المرض فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا
الى اول المرض يعني يصير من اوله موصوفا بالاماتة قوله كالهبة والمحاباة
الى البيع بصفة المحاباة كما لا يبيع ما يساوي الفا بخمسمائة مثلا

مثلا او يشتري بالف ما يساوي خمسمائة لان ركن التصرف
صدر من اهله مضافا الى محله فينفذ نفاذا موقوفا لحصول الشك
في ثبوته بسبب الحجر مع امكان التدارك ثم الفسخ والنقض اذا زال
الشك بالبرء يلزمه ذلك التصرف لعدم وجود علة الحجر في حقه واذا
زال بالموت ينتقض ان احتيج الى نقضه لتحقق علة الحجر في حقه
وهو المرض المتصل بالموت قوله هذا المعتق حكمه حكم المدبر
بعد الموت فيكون مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض
مميت ولا يظهر انه مرض مميت الا باتصاله بالموت يحصل بضعف
القوى وترادف الالام عندنا في سائر الاحكام وحكم الحجر المديون بالموت
فيستوي للزيم في كل تبعة وللوارث في ثلثيها اذا لم يكن للميت مال
سواه قوله اشارة الى جواب نقض اي نقض اجمالي وهو ان يقال
ما ذكرتم من الدليل على عدم نفاذ عتق المريض غير صحيح لانه لو كان صحيحا
لما تخلف الحكم عنه في اعتاق الراهن لكنه تخلف عنه فيه لنفوذ العتق منه فلا
يكون صحيحا قوله والجواب ان يقال ثم فان قلت فكيف صح الايصاء
مع وجود سبب الحجر وتعلق حق الورثة قلت صح استحسانا بالسنة
لقوله عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في آخر
اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوها حيث شئتم ولان الانسان
لما كان مغرورا باملة مقتصرا في عمله اثبت الشارع ثلث ماله تحت تصرفه
ليتدارك به بعض ما فرط فيه عند حلول اثار منيته فضلا منه ورحمة
ومنها الحيض والنفاس جعلهما احد العوارض لانه اي وهما صورة وحكمة
ومالا بسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء قوله لبقاء الذمة والعقل
وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق
القياس كالطهارة عن سائر الاحداث وفي فوات الشرط فوات
المشروط وفوت صحة الاداء فلا يمكن القول بوجوب الاداء ضرورة فوات شرطه
وفي النفاس وهو مدفوع بالنص فيسقط وجوبهما بالنفس
وجوده قوله وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا جواب دخل مقدر تقديره
ان يقال الطهارة عنهما كما شرطت للصلوة شرطت لصحة الصوم ايضا
فهلا يسقط الصوم كما سقطت الصلوة فقال جعلت الطهارة عنهما
شرطا لصحة الصلوة ولصحة الصوم نصا بخلاف القياس فانه يقتضي

مطلب يجوز الصوم مع الجنابة

ان يصح

ان يصح الصوم معهما كما يصح مع الحدث والجنابة الا ان الشارع نص على عدم
صحته معهما بقوله عم تدع الحائض الصوم والصلوة ايام اقرائها وقد اجمعت
الامة على تحريم الصوم على الحائض وبالجملة هو غير معقول المعنى اذ قال
امام الحرمين كون الصوم لا يصح من حائض لا يدرك معناه لان الطهارة
ليس بشرط فيه فلم يتعد الى القياس اي لم يتعد حكم الاسقاط بهما من
صحة الاداء الى وجوب القضاء فبقي على القياس في حق وجوب القضاء
مؤيدا بقول عائشة رض في الصحيحين لمعاذة العدوية حين قالت
لها ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة كان يصيبنا
ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة مع انه لا حرج
بقضائه لان الحيض لا يتصور ان يستغرق جميع الشهر فلم يسقط
اصل وجوبه عن الذمة وان سقط اداؤه فوجب اداؤه بخلاف
الصلوة لان قضاء الصلوة عشرة ايام من كل شهر مع الوقتيات
في غاية الحرج بالنسبة الى قضاء عشرة ايام في احد عشر شهرا خالية عن
اداء واجب على ما هو محسوس بالضرورة فان قلت وجوب القضاء
يبتني على وجوب الاداء وقد سقط في الصوم وجوب الاداء فكان
ينبغي ان لا يجب القضاء قلت يكفي في وجوب القضاء اشتغال
الذمة بالواجب كما في النائم والمسافر على ان القضاء بالنسبة الى الذي
يجب به الاداء وقد سبق ذلك في بحث الوقت قوله فان قيل
ينبغي ان يكون النفاس مسقطا للقضاء الى آخره لو اورد الشارح
هذا السؤال وجوابه مع السؤال الذي بعده وجوابه عن قول المص
مع انه لا حرج في قضائه لكان اولى لان القضاء لم يتقدم ذكره فكيف
يرد السؤال على ما لم يتقدم له ذكر قوله اذ بناء احكام الدنيا لا فيه
تكليف بيان لقسم الاول وانما يسقط بالموت ما هو من باب التكليف
لان التكليف يعتمد فلا يجب اداؤها الا يجب اداء الزكوة
في التركة عندنا وعند الشافعي يجب الزكوة في تركة الميت وان
لم يوص بها والخلاف بيننا وبينه مبني على اصل مختلف فيه وهو ان
المقصود من حقوق الله تعالى ماذا فعندنا هو الفعل وعنده هو المال
وثمرة الخلاف تظهر فيما لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ
منه مقدار الزكوة عنده كالداين اذا ظفر من مال المديون بمال

من جنس حقه حيث كان له ان يأخذ منه مقدار حقه اتفاقًا ويسقط به
الواجب عن ذمة صاحب المال وكان له استرداده منه قوله وهذا على نوعين
بل على ثلثة انواع لانه لايخ من ان يكون متعلقا بالعين او بالذمة لكن
الشارح لم يذكر بيان ما كان بطريق الصلة فايدة القسم الثاني
على نوعين قوله كالمرهون والمستاجر والمبيع الذى لم يقبض قوله
ومغصوب وصاحب الحق يجد ذلك العين المناسب لتلك يعنى المقصود
من حقوق العباد سلامة العين لمالكها ولهذا لو ظفر بما يجوز له اخذها
بنفسه من غير اذن من هى فى يده بخلاف العبادات لان المقصود فيها
انما هو الفعل لتحقق الابتلاء قوله اى بقاء ذلك العين العين
مؤنثة وتذكير الضمير فى المتن على تاويل المذكور او على تاويل المعين
او الحق قوله واذا كان الامر المشروع عليه لحاجة غيره دينا
متعلقا بالذمة فحكمه انه لم يبق بجزء الذمة القائمة تقديرا حتى ينضم
اليه اى الى جزء الذمة مال يتخلف عن الميت او ما يذكر به الذمم
وهو ذمة الكفيل فى تصيرذمة المقدرة كالمحققة فيبقى الدين ببقائها
قوله اى الى الذمة على تاويل المذكور ولا حاجة اليه لان الضمير راجع الى
الجزء لا الى الذمة حتى يحتاج الى التاويل لكن الشارح ارجع الضمير الى الذمة
على تاويل المذكور كما فعله الشارح بتوضيح القمر فانه انما يكون الى الذمة ولا
يخفى انه اذا كان فى الكلام ما يصلح مرجعا من غير تاويل فهو اولى مما فيه
تاويل فافهم قوله نقض على التعليل المذكور اى النقض اجمالى وطريقه
ان يقال ما ذكرتم من الدليل غير صحيح بجميع وجوه مقدماته لانه لو كان
صحيحا لما تخلف الحكم عنه فى ذلك الصورة لكنه تخلف عنه فيها
فلا يكون صحيحا وهو قياس استثنائى به الشرطية المتصلة والنتيجة
نقيض المقدم لاستثناء الثانى وحاصل هذا النقض ان يقال
ما ذكرتم من الدليل على صحة الكفالة عن الميت المفلس غير صحيح لانه
لو كان صحيحا لما تخلف الحكم عنه فى حق العبد المحجور اذا اقر بالدين
ولكنه تخلف عنه فيه لصحة الكفالة بالدين عنه فلا يكون صحيحا قوله
لان ذمته فى حقه كاملة فان قلت لو كانت ذمة العبد كاملة لما
احتاج الى ضم مالية رقبته اليها ليتقوى على احتمال الدين قلت انما فعل
ذلك ليتمكن الغرماء من استيفاء الدين من ماليته التى هى حق المولى

نظر الم

نظر الم للعدم كمال الذمة قوله قال بعض الشارحين هنا قسم آخر
اى هذا القسم ذكره المصنف فى بعض نسخ المتن وكانه لم يذكر فى نسخة
الشارح التى شرح عليه حيث لم يتعرض لشرحه ولفظه وما شرع صلة
الا ان توصى فيصح من الثلث يعنى ما شرع صلة كنفقة المحارم و
صدقة الفطر ونحوها يبطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت
فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلوة فالموت اولى
الا ان يوصى بذلك فيصح من الثلث لان الشرع اطلق له التصرف
فى ثلث ماله نظرا له فان قلت كيف يصح الوصية بنفقة المحارم و
الوصية للوارث لا تجوز قلت المراد الايصاء لمحرم غير وارث كالخال
الفقير مثلا مع وجود الابن قوله والقايل ان يقول فى الجواب ان هذا القسم
وان تقدم ذكره انما ذكر استيفاء الاقسام فلا يكون تكرارا خاليا عن
الفائدة على ان الحيثية التى ذكرها هنا ليست هى الفائدة التى ذكرها
هناك فلا يكون تكرارا اصلا فافهم قوله وان كان حقا له هذا هو النوع
الثالث من القسم الثانى اى ان كان الامر المشروع حقا للانسان
وثابتا له فحكمه ان يبقى لاجل الميت من تركته ما يقتضى به الحاجة الحاصلة
من اجله التى لا يقتضى الا بذلك القدر من ماله لانه مخلوق محتاج والموت
عجز فلا ينافى الحاجة فيبقى لاجله ما يقتضى به حاجته ❊ قدم جهازه
وهو كلفة تكفينه من فرشه الى ان يوارى عليه لحده على قضاء دينه لان
حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين كما ان اللباس حال حيوته مقدم
على قضاء دينه ولقايل ان يقول حال حيوته ذمته باقية صحيحة
والدين متعلق بها بخلاف الموت فان ذمته ضعفت وخربت به
فلا تحتمل الدين ولذا قال الشافعى رحمه الله ان تقدم الدين نظرا الى هذه
الحيثية هذا اذا لم يكن الدين متعلقا بالعين اما اذا كان متعلقا به
كالمرهون والمستاجر والمشترى قبل القبض والعبد الجانى فصاحب
الحق احق بالعين من صرفها الى التجهيز على ما مر قوله ثم ديونه يعنى افضل
شئ بعد التجهيز قدمت منه ديونه على وصاياه بان قضاء الدين
اهم من الوصية لانه واجب وهى صلة وهو يحال بين العبد وربه بانها
كما نطقت به النصوص فكان النظر فى حقه تقدم قضاء دينه على
تنفيذ وصاياه ثم ما فضل عن كلفة دفنه وقضاء دينه نفذت

مطلب فى الوصية للوارث

وصايا من ثلثه من غير توقف على اجازة الورثة لقوله تعالى من بعد
وصية يوصي بها او دين فانه تعالى ابقى له من ماله ما يتدارك به ما فرط
وهو امره في الحاجة من خلافة الورثة عنه وفي هذا الدليل مناقشة
قوله نظرا الى ما يتعلق بالجميع اى ثبت هذه الحقوق المذكورة على
الترتيب المذكور نظرا له لان النفع في الكل راجع اليه كما بيناه
قوله وهو نكاح او ولاء فكان اول او يتصل به نسبا وسببا كزوج
وهو ابن عم قوله اى ولاجل ان الموت لا ينافي الحاجة لكان لا انسب
اى لاجل ان الميت يبقى له من تركته ان ينال ما يقتضي به حاجته
قوله بقيت الكتابة بعد موت المكاتب واما بقاء المملوكية الى
وقت الاداء فثابت بطريق التبع لبقاء مالكيته بذا لا بطريق
يمتنع لثبوت ما يقتضيه لان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء
المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم من الضرورة الداعية
اليه وللقائل ان يقول ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان تستند
الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استنادها
الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر
اجزاء الحيوة على ما قيل ان بالموت تحول بدل الكتابة من الذمة
الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يحكم
الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بتحققه في آخر
جزء من اجزاء حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق
الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد
الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة
الاكساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في
المكاتب شرطا لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك
في المغصوب لا يثبت شرطا الملك البدل ثبت عنده اداء البدل
مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل
هالكا قوله تغسل المرأة زوجها اذا مات وهي في العدة وان
كانت محرمة او صابئة الآن تكون معتدة في نكاح فاسد بان
تزوجت المنكوحة ففرق بينهما وردت الى الاول فمات وهي
في عدة النكاح الفاسد فلو انقضت بعد موته غسلت والآن كما

العتق

اختارت

اختارت اقامت كل منهما البينة انه تزوجها ولا يدرى الاول منهما وكان
فان قال لنسائه احديكن طالق ومات قبل البيان فلا تغسل
واحدة منهن وكذا لو بانت قبل موته بسبب ردتها او تمكينها ابنه
او طلاقها منه لا تغسله وان كانت في العدة او ارتدت بعد موته
فاسلمت قبل غسله لا تغسله خلافا لزفر في هذه وكذا لو كانا مجوسيين
فاسلم ولم تسلم هي حتى مات لا تغسله فان اسلمت غسلته
خلافا لابي يوسف كذا ذكر في المبسوط وذكر الفتاوى في وطئ
اخت زوجته بشبهة حتى وجبت عليه زوجته الى ان تنقضي عدة
الموطوءة فماتت فانقضت لا تغسله زوجته وذكر في المنظومة
وشرحها في هذه ومسئلة المجوسية انه لا يحل لها غسله خلافا لزفر
وكذا لو وطئت الزوجة بشبهة فاعتدت فمات زوجها فانقضت
عدتها بالشهر ولا تغسل الامة مولاها خلافا لزفر لانها صارت
اجنبية وكذا ام الولد لان عدتها الاستبراء لا انها من حقوق الوصلة
الشرعية بخلاف عدة الزوجة قوله بخلاف ما اذا ماتت المرأة اى لو
مات قبل الموت ابقى للمالكية من المملوكية لان للمالكية سمة القدرة
والموت مناف لها والمملوكية سمة العجز والموت غير مناف لها فاذا
لم يبق المملوكية لا يبقى المالكية بالطريق الاولى فقلنا الملك في المملوك
انما شرع لقضاء حاجة المالك لا لحاجة المملوك فيبقى المالكية بما
تبقيت حاجة ولا يبقى المملوكية بعد الموت لانعدام حاجة الى ابقائها
لانها لم تشرع لحاجة المملوك وانما شرعت حقا عليه فلو بقيت لانقلب
الموضوع فصارت حقا له قوله وقد وقعت الجناية على اولياء الميت
من وجه جواب دخل مقدر تقديره لم لا يكون القصاص من حوائج الميت
ومقالاو المتلف نفسه وانما هو بحيوته اكثر من انتفاع غيره فاجاب
بان الجناية قد وقعت على اولياء الميت وورثته لكونه مضرا بالبينه
وليس كذلك فان احدهم لو استوفاه او عفى عن الجاني صح ذلك
منه وسقط به القصاص ولا يضمن بقية الورثة شيئا قوله ولا عبرة
بتوهم العفو بعد البلوغ جواب سؤال بان يقال قد قلتم انه لا يجوز
الاستيفاء قبل حضور الغائب الكبير لانه اهل للعفو واحتمال وجوده
راجحا على عدمه لكونه مندوبا اليه فلا يؤخر الاستيفاء حتى يبلغ الصغير

اذا كان ثمه صغير في الورثة لاحتمال العفو المندوب منه فاجاب
بانه لا عبرة بتوهم وجود العفو منه بعد البلوغ لان فيه ابطال الحق
الثابت للوارث الكبير نقدا بالاحتمال قوله وقالا القصاص
موروث لما قلناه من ان السبب ينعقد في حق المجروح اولا
انعقادا يقوم مقام حقيقته وسببه ولهذا صح عفوه وما هذا
سبيله انما يكون انتقاله الى من يخلفه بطريق الوراثة قوله
وهو معنى يضاد العلم الخ الجهل على نوعين بسيط وحد بانه عدم
العلم عما من شانه ان يكون عالما ويقابله العلم مقابلة الملكة والعدم
وقيل هو صفة تضاد العلم في محل قابل له فهو وجودي فيكون
التقابل بينه وبين العلم تقابل التضاد وهو بهذا المعنى ليس بعيب
لانه فطري يمكن ازالته بالتعلم وانما العيب في عدم ازالته ومركب
وحد بانه اعتقاد جازم غير مطابق للواقع مع اعتقاد مطابقته
وهو عيب لا يمكن ازالته بالتعلم بان صاحبه يعتقد انه عالم فلا يشتغل
بالتعلم قوله اولانه لما كان قادرا الخ جعل الشارح هذا جوابا آخر
عن كونه جعله من العوارض ولا يخفى انه انما يستقيم جوابا عن جعله
من المكتسبة دون السماوية فلو قال وانما جعل من المكتسبة
لانه لما كان قادرا الخ لكان انسب ثم لا يخفى ايضا ان هذا التوجيه
انما يحتاج اليه في الجهل البسيط لكونه جبليا اما المركب فلا يحتاج فيه
الى ما ذكرناه في توجيه كونه كسبيا لكونه كسبيا فتامل تواهم قوله
كجهل من انكر حشر الاجساد الخ هذا غير مناسب لحل المتن بل كان
المناسب ان يقال كقول المعتزلة بنفيها وانه تعالى حي بلا حيوة
وعالم بلا علم وقادر بلا قدرة وهكذا الخ الصفات وكقول المشبهة
بانها حادثة قابلة للزوال ويذكر حشر الاجساد بعد قوله احكام
الآخرة قوله مثل المعتزلة الخ كجهل المعتزلة بعذاب القبر وقولهم
السؤال والميزان والصراط والشفاعة لاهل الكبائر واخراجهم من
النار والرؤية ونحوها بعد ثبوتها بالدليل الواضح وكذا قول القائلين
من الحكماء بنفي حشر الاجساد ومن الجهمية بانكار خلود النار والجنة
واهلهما ومن سائر الفرق الاسلامية المائلين عن طريق السنة والجماعة
بما يخالف الادلة القطعية ولا يخفى ان المراد هنا بالجهل المركب قوله

مطلب الجهل على نوعين

حل شريف

حل شريف
في بيان خلل الشارح

وهذا

وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر اى لان صاحب الهوى متاول بالقرآن اى
يصرفه عن ظاهره الدال على نقيض معتقده ويحمله على وفق معتقده لان ينبذه
وراء ظهره مثل الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الآخرة لكونه مخالفا للدليل الواضح
من الكتاب والسنة قوله لقوله ولا تاكلوا الخ اعلم ان نص الكتاب ليس
بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهي عن الاكل
مالم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يكون بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر
عليه غير اسم الله لقوله وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله وايضا القصة
لا تشمله الشركة كما في قوله تعالى ولا الضالين فقولوا آمين قوله الثاني الجهل
في موضع الاجتهاد اى النوع الثاني من مطلق الجهل الجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح وهو الذي لا يخالف الكتاب ولا السنة المشهورة ولا
الاجماع بان يكون الجهل واقعا في حكم يمكن ان يكون الجهل في ذلك الحكم
اجتهادا صحيحا لوجود ما يصلح دليلا للاجتهاد من ظاهر كتاب او سنة
او اجماع او قياس مثل ان يكون للمقتول وليان فيعفوا احدهما عن
القتل ثم يقتله الآخر عمدا ظانا بان حق القصاص باق له اما لعدم
علمه بعفو صاحبه او لعدم علمه بان عفو صاحبه مسقط للقصاص
عن القاتل بناء على ظنه بان القصاص قد ثبت لكل منهما على الكمال
فلا يسقط ولاية اقتصاص احدهما بعفو الآخر فلا يقتص من الولي
القاتل لان جهله بسقوط القصاص جهل في موضع الاجتهاد ولان من
اهل المدينة من قال بان القصاص لا يسقط بعفو احد الاولياء
حتى يكون لمن لم يعف استيفاؤه وفي ذلك شبهة صالحة لدرء
القصاص الجهل في موضع الشبهة كما لو علم بالعفو في مسئلتنا
المذكورة قبل القتل او لم يعلم بان القود يسقط به لان الظاهر
ان تصرف الغير في حقه غير نافذ وسقوط القود عند عفو احدهما
باعتبار امر خفي وهو عدم تجزي القصاص وهو موضع الاشتباه
فيصير بمنزلة الظاهر في ايراث الشبهة قوله يصلح عذرا اى اذا
وقع موقع الاجتهاد شئ من الدم الى الفطر وقال ابن خزيمة هذا
الحديث وشبهه اذا وقع موقع الشبهة قوله على ظن انها فطرته
اى من غير استفتاء ولا بلوغ حديث قوله فان عند الاوزاعي الحجامة
تفطر الصائم لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم رواه الترمذي ودليل

افطر الحاجم والمحجوم

الجمهور انه عليه السلام احتجم وهو صائم رواه البخاري وغيره وكان ذلك
في السنة العاشرة وقوله افطر الحاجم كان في الثامنة فيكون ناسخا له و
صرح بالنسخ ابن عبد البر والشافعي وذهب بعضهم ليس بمنسوخ
وان بهذا الحديث لا يصلح ناسخا لانه عليه السلام كان صائما محرما
ولم يكن قط محرما مقيما ببلده واوله بان المراد تعريض الفطر اما الحاجم
فلانه لا يامن من ضعف قوته بخروج الدم فيؤدي الى الفطر وقال
ابن خزيمة وشمس الائمة هذا الحديث ورد في حاجم ومحجوم كانا يغتابان
الناس وفيه نظر لان الغيبة لا يفطر عند الجمهور ومذهب عائشة
والاوزاعي رض انها تفطر وكذا عند علي وعطا واحمد بن حنبل واسحق
وابو ثور وابن خزيمة وابن المنذر وابو الوليد وابن حبان رحمه قوله
ولكن قال شيخ الاسلام ان الصائم لو احتجم فظن ان ذلك يفطره
ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث وعرف نسخه او
تاويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر فان
استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد او بلغه الحديث
ولم يعرف نسخه ولا تاويله لا كفارة عليه في الوجهين عند ابي
حنيفة ومحمد والحسن بن زياد لان الفتوى عمدة العامي وان احتملت
الخطأ والحديث لا يكون ادنى درجة من الفتوى وان كان منسوخا
ولم يعرف نسخه وقال ابو يوسف عليه الكفارة اذا افطر بعد الحجامة معتمدا
على ظن انها فطرته ولو بلغه الحديث ما لم يستفت لان معرفة الاخبار
مفوضة الى الفقهاء فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث لجواز
ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا وانما له الرجوع الى الفقهاء
فاذا لم يسال فقد قصر فلا يكون معذورا لترك الواجب فتبين
ان الظن في هذا الموضع بدون اعتماده على فتوى او حديث ليس
بمعتبر وان قول الاوزاعي في ذلك ليس بشبهة كقولك قال
بفساد الصوم بالغيبة لانه مخالف للقياس فلا يكون معتبرا في
سقوط الكفارة قوله فينبغي ان لا يكون هذا اذا لم يبلغه قول الاوزاعي
اما اذا بلغه وعمل به فلا كفارة لانه لا يكون ادنى حالا من ان يستفتي
فقيها فيفتيه بالافطار كما لا يخفى من علو شان الاوزاعي رح وان
كان قوله في ذلك مخالفا للقياس لا في حديث الحجامة من امكان

قياس

قياس المتفرع بين فساد الصوم على الداخل المتفرع به بخلاف
حديث الغيبة فانه خال عما يتم اجزاء القياس فيه ويمكن حمل كلام
المص رح لينتفي فيه المخالفة بين كلاميه وكلامها فتامل قوله فشبهة
شبهة في سقوط الحد الشبهة تسمى اشتباها وهي اعني الشبهة
في الفعل بان يظن ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد
الشبهة خلافا لزفر لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل
قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد
الدليل الشرعي النافي الحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ
جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل
لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عليه السلام انت ومالك
لابيك واما جارية الاخ والاخت فليست بمحل الاشتباه اصلا لا شبهة
الفعل ولا شبهة المحل فلا يسقط بها الحد ولا يثبت بها نسب ولا يجب
بها عدة قوله ومن اسلم ولم يهاجر الينا وكذا اذا نزل خطاب ولم ينتشر
بعد في ديارنا كما في قصة اهل قبا وهذا النوع يكون عذرا في الشرائع
كلها وهذا هو الفرق بين النوع الثاني وهذا النوع من الجهل حتى لا يجب
عليها في المسئلة الاولى قضاء ما فاته من العبادات بعد الاقامة
في دار الاسلام بقدر ما لبث مسلما في دار الحرب لانه لا بد في التكليف
من سماع الخطاب حقيقة بالبلوغ او تقديرا بالشهرة في محله وبه
خرج الجواب عن قول زفر بان القضاء يجب ظانا بقبوله الاسلام
صار ملتزما للاحكام ولكن قصر عليه الخطاب وذلك لا يسقط القضاء
عنه بعد تقرير السبب الموجب في حقه وهو الاسلام كالنائم اذا انتبه
بعد مضي وقت الصلوة قوله او زوجها غير الاب او الجد من غير
كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وهذا هو المذهب وذكر
في شرح الوقاية للمصنف انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون
لها الفسخ والابعد جدا رواية قوله لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى
به يكون موقوفا على الاجازة كتصرفات الفضولي والعبد المحجور قوله
حتى لو تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر ينفذ تصرفهما عليهما بثبوت
العزل والحجر قوله الثاني من العوارض المكتسبة السكر من الخمر
على وجه السعة والاختيار او من المثلث العنبي لانه انما يحل

مطلب

سكره

حتى كان الثمن بالالفين وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذى
بعد بهما باطل وقولهما هو رواية عن ابى حنيفة رحمه الله وهذا الخلاف
مبنى على ما مر من ان الظاهر عنده هو البناء على العقد وعندهما هو البناء
على المواضعة وقد مر الوجه من الجانبين **قوله** اى عند ابى حنيفة فى اصح
الروايتين عنه وفى الرواية الاخرى وهى قولهما الثمن الف **قوله** فالبيع
جائز بالدنانير اتفاقا **قوله** والقياس ان يكون البيع باطلا لانهما قصدا
الهزل بما سمياه فى العقد وهو الدنانير فانهما السابحق فى نفس الامر
وما قصدا ان يكون ثمنا وهو الدراهم لم يذكراه فى العقد وذكر البدلين شرطا
فى صحة البيع ووجه الاستحسان ان البيع لا يقع الا بتسمية البدل
وهما قصدا الجد فى اصل البيع ههنا فوجب تصحيحه ما امكن وقد امكن بجعل
البيع منعقدا بما سمياه من البدل وجعل التسمية بخلاف جنس ما تواضعا
عليه من الثمن مبطلا للمواضعة السابقة كالعقد بعد العقد فانهما لو تبايعا
بمائة دينار ثم تبايعا بالف درهم كان الثانى مبطلا للاول فهكذا ههنا
لتصرف العاقل عن اللغو وانما يتعين التصحيح بهذا الطريق لانه لا يمكن ذلك
بجعل الدراهم او غيرها ثمنا لعدم ذكرهما فى العقد ولا بجعله منعقدا بلا ثمن
لانه ركن فتعين جعل المسمى ثمنا **قوله** بان تزوج امرأة بالف بان يقول
الرجل للمرأة انى اريد ان اتزوجك بالف تزويجا هزلا لا بغير لازم وتواضعه
المرأة على ذلك او وليها واشهدا على ذلك ثم فعلا **قوله** لان الشرط
الفاسد تؤثر فى البيع فتوجب فساده والعمل بالمواضعة يجعله شرطا
فاسدا الا ترى فلم يعمل بما فيه تصحيحا للعقد بخلاف النكاح فانه لا يفسد
بالشروط الفاسدة فالعمل بها لا يفسد **قوله** اذ المال تابع للخلع ثابت
فى ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه اذ العبرة للمقصود لا للتبع كالوكالة الثابتة
فى ضمن عقد الرهن حيث يلزم بلزومه تبعا **قوله** لا بما هزل به اذ ليس
معه تبدل اعتقاد لكن الهازل عن رضا واختيار يبين فى حقه
الهزل جد لكونه استخفافا بالدين فان قلت قد نهى النبى عليه السلام
عن تكفير اهل القبلة قلت النهى عن تكفيرهم لاعتقاد ان ما ذهبوا اليه هو
الدين الحق وتمسكهم فى ذلك بنوع دليل من الكتاب والسنة وتأويله
على وفق مرادهم والهازل بالدين لم يبق من اهل القبلة بنفس الهزل
لانه لم يتمسك فى ذلك لشبهة فلم يكن جعله منهم بيقين والمراد بقوله

عليه السلام

عليه السلام من صلى صلاتنا الحديث من فعل هذه الافعال ولم يجد
ما يناقض الاسلام فيحكم باسلامه بطريق الاستدلال لانه لو فعل هذه
الافعال وان كان منكر الحشر او الشفاعة او الرؤية وعذاب
القبر مثلا لا يكون مسلما قطعا لوجود ما يناقض الاسلام
لتواتر هذه الامور عن الشارع لكذا اذ الحكم بالكفر هازلا ولو هزل
الكافر وتبرء عن دينه حكمنا بايمانه فى حق احكام الدنيا لانه باشر الاقرار
على سبيل الرضا وهو الركن الاصلى فى احكام الدنيا على ان الاصل فيه
المطابقة لا فى الجنان فيجب الحكم بايمانه بناء عليه كما يحكم بايمان المكره
على الاسلام اذا اسلم بناء على تلفظ بالاقرار فصار الهزل فى ذلك
كالهزل فيما لا يؤثر فيه الهزل من الطلاق والعتاق بجامع ان كلا منهما
لا يحتمل التراخى ولا الرد بسبب كما يحتمل البيع بخيار عيب او رؤية فتامل
وجه التامل ان قولهم لا يكفر اهل القبلة مع قولهم بتكفير هؤلاء وامثالهم
لمن يقال بخلق القرآن وكالمشبهة يشكل **قوله** وهو فى اللغة الخفة
والحركة يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته
وفى اصطلاح الفقهاء عبارة عن خفة تعترى الانسان فتبعثه على
العمل فى ماله على خلاف موجب الشرع ومن وجه وعلى اتباع الهوى
والعمل بخلاف دلالة العقل وانما قيدنا بقولنا فى ماله ومن وجه لانا
لو اطلقنا كما اطلق فخر الاسلام لكان كل فاسق سفيها لان موجب
العقل عدم مخالفة الشرع للدلائل الدالة على وجوب اتباعه وان كان
كذلك فى حقيقته الا انه خلاف المتعارف عند الفقهاء فى السفه
الذى تعلق به الاحكام من منع المال عن السفيه ووجوب الحجر عليه
فيه اذ هو عندهم تبذير المال وتفريقه على وجه الاسراف ومجاوزة الحد
المعتبر شرعا فلا يتناول عندهم جميع المعاصى وان تناولها العمل بخلاف
موجب الشرع **قوله** هذا معطوف على محذوف الخ فان قلت ههنا
وصله والموصوف فيهما انه يؤتى بها فى مقام الترقى والمبالغة يقال
هذا الشئ حرام وان كان اصله حلالا قلت نعم ولكن لما كانت من تمام
التوقيف فالواو عاطفة اذ لا يمكن جعلها استئنافية فلا بد من معطوف
عليه ولم يتقدم ما يصلح للعطف عليه فنبه الشارح انه مقدر **قوله** وفى
هذا القول اشارة الى المصطلح يعنى قول المص بعد تمام التوقيف وهو

وسيلة اليه فان الاختيار هو المعتبر في علية الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا
قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة
الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ **قوله** ولا يصح الاقارير كلها بخلاف اقارير
السكران فانها يصح حال السكر ولم يجعل عذرا لكونه معصية بخلاف ما اذا ارتد
والعياذ بالله حيث لم يعتبر ولا تبين منه امرأته لان الارتداد يعتبر بمحض الاعتقاد
وقد شك فيه فلا يثبت بالشك والاقرار يعتمد العبارة دون الاعتقاد
قوله فان الانسان في الاكل والشرب لا يمكن ان يكون آلة لغيره الخ فيه
شئ فانه تقدم ان المراد من قولهم يصلح آلة ان المكره يمكنه ان يفعل
ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه بوعيد صار كانه فعله بنفسه كالاكراه
على القتل وما يمكنه الاكل والتكلم والوطئ ايضا والجواب ان المراد بالفعل
هنا ما هو مقصود بالاكراه لا مطلق الفعل بنفس الفعل هو مقصود
بالاكراه ويمكنه ان يفعل بنفسه وكذا اكل المكره ووطئه المقصود لا يطلق
ذلك ولا يمكنه ان يفعل **قوله** واما في نسبته الى المكره حق العبارة ان
يقول اما في النسبة الى نفس الاكل واما النسبة الى كونه مالا فقد اختلفوا
فيه الخ **قوله** فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره وحرمة طرف الغير كحرمة نفسه
فلا يرخص للمكره في اتلاف طرف الغير لصيانة نفسه لان اتلاف الاطراف
ملحقة بالاموال فينبغي ان يرخص له في قطع طرف الغير عند الاكراه التام
كما رخص له في اتلاف مال الغير عندنا ذلك لانا نقول الحاق الطرف
بالمال في حق صاحبه لا في حق غيره **قوله** كحرمة الخمر والميتة وعن ابي يوسف
ان الحرمة لا ترتفع لكن يرخص في الفعل حالة الاضطرار بقاء للمهجة كما
في الاكراه على الكفر والعياذ بالله تعالى واكل مال الغير هذا اذا كان الاكراه كاملا والا
لا يحل له التناول الا انه اذا شرب الخمر لا يحد استحسانا لانه اذا كان الاكراه وجب الحد
فاذا قصر اورث شبهة كوطئ الجارية المشتركة حتى يكون شبهة درء الحد

تمت الاوراق • بقدرة الله الخلاق • اغفر لعبد المذنب الفراق •
وسع الله عليه النعمة والارزاق • وادخله الجنة فانه مشتاق •
قد وقع الفراغ عن يد عبد الضعيف النحيف المذنب المحتاج •
محمود بن عيسى الى رحمة رب الغفار في شهر ذي الحجة
لسنة ثلث وتسعين والف
من هجرة من له العز والشرف

مطلب اقرار السكران معتبر

مطلب الاقرار يعتمد العبارة دون الاعتقاد